N° 2 1932 Février

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

# La pauvreté chrétienne

Il y a une pauvreté chrétienne; Jésus lui a donné ses lettres de noblesse, en naissant dans la crèche et en mourant sur la croix.

Il y a même une vertu chrétienne de pauvreté; et Jésus la proclame indispensable (*Lc.*, XIV, 33) : quiconque ne renonce pas, au moins de cœur, à tout ce qu'il possède, ne peut être disciple; pour le suivre, il faut laisser tout là (*Mc* X, 21), et qui veut tenir à ses richesses entrerait plus difficilement au ciel qu'un chameau ne passe par le chas d'une aiguille *(ibid.*, 24, 25).

Cette vertu, on voudrait, en ces pages, rechercher quelle est exactement sa nature; et le rechercher en prenant pour point de vue particulier la doctrine du corps mystique. Sans doute, de là, ne verra-t-on pas tout; mais au moins, de là, peut-on s'attendre à voir l'essentiel.

Là, en effet, se trouve le centre du christianisme, puisque c'est l'incorporation au Christ qui nous fait chrétiens et nous donne toute notre vie surnaturelle. D'autre part, la pauvreté, elle qui a été l'objet des premières et des dernières prédilections du Sauveur, elle qui fait l'objet de la première des béatitudes et du premier des vœux de religion, la pauvreté ne peut pas ne pas toucher de tout près au centre du christianisme. Pour bien voir ce qu'elle est, c'est là qu'il faut regarder.

C'est assez dire que, à son sujet, on ne trouvera pas le dernier mot dans les dictons profanes du bon sens populaire. Ils ont parlé d'elle cependant, et, bien avant *Le Savetier et le Financier* de

La Fontaine, ils ont signalé la grande tromperie des richesses. Elles font croire, ont-ils dit, que l'on a de grands biens — et l'on n'a que de grands soucis; que l'on a assuré son avenir — et elles ont embarqué sur un vaisseau troué; que l'on peut se contenter en tout — et l'on n'a fait que multiplier ses besoins et affadir ses satisfactions; que l'on est propriétaire enfin — et, bien plutôt, on est soi-même possédé. Il faut gérer ses biens, les conserver, les augmenter, et, du soir au matin, l'on a l'esprit plein de calcul, le cœur plein de dureté, et l'âme toute vide. Inassouvi, tiraillé, encombré, dolent, un riche est un indigent, mais indigent par sa faute.

Réflexions justes, jusqu'à un certain point, et sages d'une sagesse courte. Nous les abandonnerons aux stoïciens et aux épicuriens. Elles pourraient, il est vrai, moyennant commentaires et retouches, devenir un écho des avertissements évangéliques touchant la *sollicitudo saeculi istius* et la *fallacia divitiarum*. Mais il y faudrait des développements que, par brièveté, nous préférons omettre ici. Leur défaut, c'est d'envisager richesse et pauvreté dans leurs résultats, bien plus que dans leur essence; dans leur dehors, bien plus que dans leur dedans. Et au dehors, qu'est-ce donc qui se montre, sinon l'endroit où les choses cessent d'être elles-mêmes ? Autant vaudrait étudier la liberté, en n'en regardant que les manifestations extérieures.

Laissons donc le superficiel, et allons à l'essence. La question est celle des biens matériels et de l'attitude à avoir devant eux. Voyons donc ce que sont ces biens et ce qu'ils doivent être pour nous; voyons-le, d'abord, à la lumière de la philosophie, puis à la lumière de la foi.

Les choses matérielles, déclare la philosophie, n'ont pas par elles-mêmes de valeur absolue. Aussi, un acte qui ne ferait que s'emparer d'elles ou s'en dessaisir, sans plus, ne serait, en définitive, ni bon ni mauvais.

Seul est absolument bon le bien infini, le bien suprême, Dieu. En dehors de lui, parmi les choses finies, rien n'est bon à tuos égards, sinon l'acte qui tend vers lui, l'acte moral, et l'être qui

pose un tel acte, le sujet moral, c'est-à-dire l'homme. Seul, un tel être, parce qu'il exprime intelligiblement en lui-même, fût-ce seulement d'une manière analogique, le bien auquel il aspire et où son mouvement se termine, revêt une dignité qui participe à celle de l'infini. Seul, par conséquent, au milieu de notre univers, l'homme possède une valeur absolue.

Mais cette valeur, il ne l'a pas pour lui tout seul. Car il n'existe pas à lui tout seul. Pas plus que l'âme, durant la vie, n'existe séparée de son corps, le corps ne vit en dehors de l'univers. Aussi, de même que, durant cette vie toujours, l'âme tout entière, c'est l'âme avec le corps, le corps tout entier, c'est le corps avec le monde. L'être humain, en conséquence, tant qu'on ne fait pas de coupures arbitraires, c'est l'homme au centre de l'univers, c'est l'univers résumé dans l'humanité.

Le corps de l'homme, en effet, est bâti de substances empruntées à toute la nature; l'action humaine est composée de forces prélevées dans toutes les énergies cosmiques. Avant d'être en nous, elles étaient dispersées aux quatre vents du ciel, et, après les quelques années ou les quelques heures de leur séjour en nous, elles seront de nouveau remises dans la circulation générale. Nous vivons du monde, comme nous vivons dans le monde, et, s'il est vrai que ce ne sont ni le corps ni l'âme qui pensent et qui agissent bien, mais l'homme, par son corps et par son âme; s'il est vrai, en outre, que l'opération du corps est, pour une part et une part importante, l'opération de l'univers entier, il faut bien dire, pour tout mettre ensemble, que ce n'est pas l'homme isolé du monde qui pense et qui agit bien, mais l'homme uni aux choses et reprenant, dans son action, et même dans son action morale, les choses matérielles elles-mêmes.

Prolongement qu'elles sont de notre être, les choses matérielles peuvent recevoir en elles le prolongement de notre dignité à nous; et elles le recevront dans la mesure précise où elles nous seront rattachées, et où, par là, elles seront englobées dans l'action de portée absolue qu'est la nôtre.

Dès lors, faut-il dire qu'elles ont une valeur? Evidemment oui : elles ont notre valeur à nous. Non pas qu'elles nous vaillent;

mais elles nous constituent. Faut-il les désirer ? Evidemment oui : ce qui nous attire en elles, c'est nous-mêmes, mais nous complétés, soutenus et aidés par ce qu'elles sont. Les mépriser serait non seulement une insulte pour le Dieu dont elles sont des images et vers lequel elles ouvrent des voies, mais ce serait un acte de dédain à l'égard de nous-mêmes, et, par conséquent, un acte contre nature. Faut-il rechercher leur possession ? Oui encore, évidemment, et le plus possible, parce que cette possession nous fait être plus entièrement, et que Dieu qui nous a créés, nous a créés pour être. D'une façon plus précise, il faut la rechercher dans toute la mesure où cette possession nous réalise davantage, c'est-à-dire dans la mesure où elle nous rend plus vraiment, plus largement, plus noblement humains.

Ici, on le sent, est incluse, par la force des choses, une restriction et une restriction qui peut aller loin. Si la possession des biens matériels, à cause de notre mauvaise manière de la concevoir ou de toute autre raison, venait à nous diminuer nous-mêmes, à gêner le développement de la vertu, du courage, du désintéressement, il faudrait, à l'instant, y renoncer. D'abord, les biens supérieurs; ensuite, les autres; des premiers et des seconds, le plus possible; mais en gardant les proportions. C'est une question de dosage et d'équilibre.

Or, en fait, l'hypothèse ne se réalise que trop souvent. D'une manière générale, peut-on dire, les choses de ce monde sont si tentantes, et les convoitises qu'elles éveillent si insinuantes à la fois et si ardentes, que la prudence et la sagesse conseillent de se tenir devant elles sur la défensive. La plupart du temps, l'état le plus favorable au développement de ce qu'il y a de meilleur dans l'homme sera la pauvreté, une pauvreté pas trop complète d'ailleurs, ou mieux, une certaine indifférence d'âme, dans quelque *aurea mediocritas*. C'est cet aspect des choses qu'exprimait la sagesse populaire, dans les dictons que nous avons rappelés au début de ces pages.

Le renoncement dont il s'agit est loin d'être total. Il est même le contraire d'un renoncement; il est un appétit, un appétit de possession, mais de possession calme et rentrée dans l'ordre.

Il n'est pas non plus, loin de là, la pauvreté chrétienne; mais il est l'attitude philosophique que la pauvreté chrétienne perfectionne et achève.

La pauvreté chrétienne, le moment est venu de parler d'elle, la pauvreté chrétienne est chrétienne essentiellement, non seulement parce que ce sont des chrétiens qui l'observent, mais aussi parce que, en elle-même, dans l'attitude d'âme qu'elle constitue, elle est un geste qui ne s'explique que par le Christ. Ceux qui l'ont le mieux connue et le plus aimée ont regardé le Crucifié, et n'ont pas eu besoin de voir autre chose. Il a voulu être pauvre, et ils l'ont voulu, eux aussi. Ou plutôt, puisqu'ils sont ses membres et que lui vit en eux, leur façon de juger a été bien plus la sienne que la leur. Le choix qu'il avait fait d'être indigent en entrant dans le monde, il l'a continué en eux, et eux l'ont continué en lui et par lui.

Au point de vue de la pratique, il n'y a pas plus à dire : le Verbe, étant la lumière éternelle, est la justification surabondante de tous ses actes : être rattaché à lui, c'est être dans la clarté. Le tout n'est plus de raisonner, mais de faire; plus on s'unira à lui en l'aimant et en l'imitant, et plus, en lui, l'on verra combien il est bon et juste de vivre comme lui.

Mais au point de vue spéculatif, des questions peuvent encore se poser, qu'il est nécessaire de résoudre, autant qu'il est possible ici-bas, si l'on veut faire une science de l'action chrétienne. Même pour la pratique, le peu qu'on pourra dire aura son prix : quand on est, comme nous, « enfants de la lumière et enfants du jour » (*I Thess.*, v, 5), on ne peut négliger la moindre clarté.

Demandons-nous donc quelle est exactement cette pauvreté chrétienne, et comment elle est chrétienne; comment elle correspond à ce qu'est le Christ, et à ce que nous sommes, nous et l'univers matériel, dans le Christ. Même dans l'ordre surnaturel en effet, et là plus qu'ailleurs, la vertu consiste dans une adaptation volontaire de l'âme et du cœur au réel que Dieu a fait.

La réponse, du reste, est déjà préparée. Ce que nous avons dit sur l'ordre naturel nous a mis sur la voie; il n'est que de reprendre les considérations philosophiques qui précèdent, en y insérant

les modifications et les embellissements qu'apporte avec lui l'ordre surnaturel.

Ces modifications se ramènent à une seule; et c'est Jésus-Christ; car Dieu se donne au monde dans le Christ, et toute grâce est là et tout don divin.

Le monde, disions-nous, ne fait qu'un : les âmes sont liées aux corps; les corps sont rattachés aux choses matérielles; le seul être qui ne soit pas une mutilation, c'est l'homme avec l'univers, c'est l'univers humain, si l'on peut ainsi dire. Ainsi était-ce autrefois; maintenant, l'unité va plus loin. A cet ensemble, s'est adjoint l'Homme-Dieu. Il fait corps avec l'humanité dont il est membre, comme l'humanité fait corps avec la matière. Plus encore : la plénitude de grâce qu'il possède, la surabondance de vie divine qui jaillit en lui, fait qu'il contient en lui-même, comme en une source, toute la vie surnaturelle de notre race. Ainsi fait-il en lui l'unité de l'humanité, bien plus parfaitement que l'humanité ne fait l'unité du monde. Ainsi encore, à cause de lui, l'humanité, unifiée surnaturellement en lui, fait, d'une façon plus parfaite, l'unité du monde. *Ens et unum convertuntur*. Tout notre univers, haussé dans son être à une dignité transcendante, est haussé dans la cohésion de son être à une surnaturelle unité. Du Christ aux hommes, des hommes aux choses, des liens sont serrés, par Dieu et en Dieu, forts d'une surhumaine énergie. Et l'effet de l'Incarnation, parce qu'il n'y a pas de solution de continuité, s'étend, de proche en proche, jusqu'aux astres, aux plantes et aux cailloux.

Le monde, disaient déjà les Pères, est comme une cithare : rien qu'en touchant une corde, la bonté divine la fait vibrer tout entière. Dans les dernières cordes, le son s'atténue en se prolongeant, mais il n'est pas éteint. L'effet de l'Incarnation, de la même manière, va jusqu'au bout du monde. Seulement, dans les choses matérielles, il n'est, en aucune manière, l'infusion de la grâce. Il est seulement la collation d'une dignité nouvelle : la dignité d'être le milieu dans lequel vit le corps mystique du Christ, le milieu dans lequel il est éternellement vrai que le Christ lui-même a vécu.

Ainsi, ce qui n'est par soi que l'univers humain devient par lui l'univers chrétien. Dans l'ordre naturel, c'est par l'univers, avec l'univers, de l'univers, que l'homme forme son corps, ses gestes, et jusqu'à ses actes de penser et de vouloir, au moins pour une part. Dans l'ordre surnaturel, tout cela subsiste, mais haussé. L'univers, en donnant à l'homme sa chair et son sang, fournit la matière dont est fait le corps mystique, dont fut fait le corps physique du Sauveur. Il sert, dans les sacrements, et même dans tous les événements qui se produisent en lui et que conduit la Providence, à la croissance du corps mystique. En plus, comme nous l'apprend saint Paul, il a, à travers l'homme, quelque rapport avec l'ordre de la grâce. « La nature elle-même, dit l'Apôtre, sera délivrée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous savons en effet que la nature entière gémit et souffre, en tous les êtres qui la composent, les douleurs de l'enfantement jusqu'à maintenant » (*Rom.*, VIII, 21, 22). Et de fait, quand enfin nous sera donnée notre exaltation définitive, les choses matérielles en recevront quelque prolongement, parce qu'elles-mêmes sont notre prolongement. La nouveauté de vie, qui s'écoulera en nous, resplendira en elles; il y aura un ciel nouveau et une terre nouvelle (*Apoc.*, XXI, 1), et ils se déploieront durant l'éternité, devant les yeux de chair des élus, comme un splendide miroir de la bonté divine (*Suppl.* de la *Summa Theol.* de saint Thomas, qu. 91, art. 1, c.).

Nous ne développerons pas davantage ces points, que nous espérons traiter bientôt ailleurs. Ce qu'il faut à présent, c'est en tirer des applications par rapport à la possession des choses matérielles, par rapport à la pauvreté.

Désormais, donc, toutes choses appartiennent au Christ.

Auparavant, l'homme était la dernière des fins incluses dans l'univers, Dieu étant la fin dernière de l'homme et de l'univers. Maintenant, c'est le Christ qui l'est, et l'homme ne l'est plus que dans le Christ.

Aussi les choses qui, auparavant, devaient être ordonnées à

l'homme sans plus, doivent être ordonnées au Christ. C'en est donc fait, chez les individus, du droit de posséder totalement, absolument, sans que rien sur terre ne détienne, par-dessus leurs titres, une sorte de *dominium altum*. La façon de posséder pour soi seul, la propriété privée, sans explications ni rapport à un ordre de choses directeur, n'est plus le dernier mot. Eux-mêmes, les hommes ne sont que par le Christ; qu'ils ne possèdent donc que par le Christ! A travers eux qui sont ses membres, c'est lui qui est le Maître et le Seigneur, et, si l'on ose dire, le propriétaire dernier.

Propriétaire, le mot est presque ridicule ici, et il faut tout de suite effacer ce qu'il évoque d'intéressé. Il n'est pas question de propriété au sens où l'entendent nos esprits cupides d'indigents et de rentiers. Lui qui n'a pas voulu d'une pierre où reposer la tête ne vient pas tout confisquer à son profit. Il n'est venu que pour les autres; si donc il doit entrer en possession de tout, ce n'est pas en enlevant rien, c'est en donnant tout, c'est-à-dire, en donnant de posséder tout, par lui et en lui, mais bien mieux, au centuple, et pour la vie éternelle.

Son règne à lui n'aura pas de fin. Ainsi l'emprise que, par lui, on obtient sur les choses. Car les choses, Dieu les conservera, à travers les siècles des siècles, pour le Christ et ses élus, en suppléant par sa vertu ce qui manque à leur faiblesse (S. Thomas, *Contra Gentes*, IV, 97).

Reste à posséder de cette manière nouvelle. C'est, avant tout, un changement d'esprit, non un bouleversement social; et c'est possible, quel que soit le régime économique.

La propriété privée n'est donc pas mise en question; elle doit simplement rentrer, à titre d'élément, dans un ordre qui la débordera de toutes parts. Au reste, y toucher serait une faute : elle est, strictement, de droit naturel.

Cela doit être dit, et nettement. Mais il faut ajouter tout de suite qu'elle n'est que de droit naturel. Les clôtures de ronces artificielles qu'elle réclame ne sont pas l'expression la plus pure que puisse trouver l'idéal chrétien; et le salut le plus fraternel qu'on puisse adresser à son frère n'est pas de l'avertir que les

sentiers d'un bosquet ont été semés de pièges à loups à son intention.

Encore une fois, qu'on nous entende bien, car le sujet est délicat. On ne prétend nullement que la propriété privée soit un mal ou un pis aller inévitable. On affirme au contraire, comme il est certain, qu'elle est un bien, et un bien nécessaire aux hommes. Mais on ajoute que les hommes ont été élevés par la grâce à une dignité plus grande, et qu'elle-même, par conséquent, doit être haussée à une altitude semblable, pour demeurer toujours le régime qui leur convient.

Eux ont reçu d'être dans le Christ; qu'elle aussi soit, en conséquence, une possession dans le Christ. Nous voulons dire : qu'elle prenne ses règles dans ses préceptes à lui, non dans les simples idées et les lubies des hommes; et que, en conséquence, par eux, ce soit lui qui dirige tout et qui soit, vraiment, le Seigneur de toutes choses : *tu solus Dominus*.

Cette façon de posséder est possible dans n'importe quel état, et bien des chrétiens la pratiquent dans le monde.

Mais, faut-il continuer, ce n'est que dans la vie religieuse qu'elle est pleinement réalisée.

Là, en effet, et là seulement, tout est arrangé de telle sorte que le Christ dirige, jusque dans les détails, l'emploi des moindres choses, et jusqu'au plus petit semblant d'acte de propriétaire. Là, le domaine du Christ est reconnu par un acte irrévocable, par le vœu qui remet entre ses mains la disposition de toutes choses. Là, un organisme bien visible et bien perceptible, les supérieurs, le chapitre, le conseil, parle en son nom et exprime clairement sa volonté; et, comme cet organisme est approuvé par l'Église, et que l'Église c'est Jésus-Christ continué, on peut être certain, en l'écoutant, de n'entendre que sa voix à lui.

Un tel état comporte un certain degré d'indigence : les membres doivent suivre les chemins qu'a suivis le Chef, et le Chef veut continuer en ses membres ses luttes et ses expiations.

Un tel état, encore, demande une perpétuelle dépendance. Il faut même dire que cette dépendance, où s'exprime mieux sa raison d'être, est en lui plus caractéristique que toutes les priva-

tions. Ou, si l'on préfère, qu'elle constitue la première des privations; car elle est la privation du domaine inconditionnel, et cette privation mortifie l'orgueil de l'esprit, tandis que les autres privations ne sont que des privations d'usages, qui n'affectent que notre sensibilité, et pour peu de temps.

Cependant, aucune de ces deux privations, à notre sens, n'est l'essentiel. L'essentiel, dans un membre, c'est l'adhérence au chef; l'essentiel, dans la façon de posséder propre aux membres, est le rattachement par rapport au Christ. La dépendance puis la conformité d'attitude viennent après, et elles sont les aspects, négatif ou secondaire, de cette union qui est primordiale.

La pauvreté est d'abord une union, une union à celui qui est le maître du ciel et de la terre, et dans lequel, seul, on veut posséder tout.

La pauvreté est un amour, un amour qui, en se donnant, donne tout le reste, et qui ne veut plus rien voir ni rien apprécier que par les yeux de Jésus-Christ.

La pauvreté est une consécration, un transfert au Christ, une élévation sur le plan divin de ce qui ne serait, sans cela, que le comportement d'un animal raisonnable parmi les choses dont il a besoin.

Aussi est-elle acte de culte et de religion. Elle l'est, non seulement en vertu du vœu qui la scelle, mais par sa substance même. Elle est en elle-même une oblation et un sacrifice, parce qu'elle est l'offrande totale que nous faisons au Christ de tout ce que nous sommes en tant que centres de l'univers, et de tout ce qu'est l'univers, en tant qu'il a son centre en nous.

La pauvreté n'est pas seulement une attitude que l'on prend devant le Christ; elle est aussi une attitude que l'on prend devant les hommes. Serait-il possible d'ailleurs que l'on combatte à ce point la cupidité et l'intérêt personnel, sans que la charité vis-à-vis du prochain s'en ressente ?

Comme on vient de le voir, en effet, la pauvreté est le mode de posséder qui convient aux chrétiens en tant qu'ils sont membres du Christ. Or, en tant que membres du Christ, ils sont membres

les uns des autres. Posséder dans le Christ, c'est donc posséder en union aux autres. Or, au moins par vocation de Dieu et par tendance de la grâce qui travaille toutes les âmes, tous les hommes sont membres du Christ. Posséder dans le Christ, c'est donc posséder en union avec eux tous.

D'ailleurs, le Christ, en tant qu'il est le centre de l'univers auquel toutes choses et toute propriété doivent être rapportées, ce n'est pas tellement le Christ en tant qu'il a quitté cet univers, que le Christ en tant qu'il y est demeuré. En tant qu'il est parti, qu'a-t-il encore besoin de nos misères, et que peut signifier un usage des choses qui soit à son profit ? Tandis que, en tant qu'il demeure parmi nous, en tant qu'il est la vie de l'humanité et l'hôte intérieur qui ne cesse d'agir en ce monde par ses membres, bref en tant qu'il a un corps mystique, il reste en rapport avec les créatures, et même il a besoin d'elles. C'est lui qui veut bien l'assurer en disant : « J'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire; j'étais sans vêtements et vous m'avez vêtu » *(Mt.*, xxv, 35-36). Bien certainement, ce Christ mystique n'est pas un autre que le Christ qui règne dans le ciel; puisque même c'est du ciel qu'il viendra donner cette assurance suprême. Il n'y a qu'un seul Christ; seulement, cet unique peut être considéré de diverses façons et nous voulons dire que, lorsqu'on montre en lui le terme où doivent tendre et toutes les possessions et toutes les choses matérielles, on parle de lui en tant qu'il est chef d'un corps mystique.

Mais la tête et le corps ne font qu'un seul organisme; *caput et corpus unus est Christus*, comme dit si souvent saint Augustin. Dire que la tête est le propriétaire suprême de toutes choses, c'est dire que le corps l'est aussi, par elle. Dire que toute possession doit ordonner vers le Maître dernier tout usage de biens, c'est dire qu'elle doit l'ordonner vers tout le corps. Puisque Dieu a tout donné au Christ, et que le Christ a tout donné aux hommes, qui sont ses membres, c'est donc aux hommes que, en fin de compte, tout appartient. Ce que chacun a en propre, il l'a, non à la manière d'un individu séparé des autres et d'un despote absolu, mais à la manière d'une partie existant pour un

ensemble. Il l'a, en quelque sorte, à titre de représentant de cet ensemble, à titre de gérant, si l'on peut ainsi dire; il l'a pour procurer le bien de tous.

Les formules, nous le sentons fort bien, ont quelque chose d'inquiétant : elles semblent prôner le collectivisme le plus complet. Il n'en est rien cependant et nous nous expliquerons bientôt à ce sujet. Tout ce qu'il faut noter pour l'instant, c'est la façon péremptoire dont elles écartent l'égoïsme. La manière surnaturelle de posséder, qui se montrait jusqu'ici comme essentiellement chrétienne, apparaît maintenant comme essentiellement catholique. Autant elle doit tout rapporter au Christ et être dans le Christ, autant elle doit tout rapporter aux hommes et être en communion de préoccupations, de désirs, d'intentions avec tous les hommes; c'est cela que nous entendons par catholique.

Mais ce catholicisme, en quoi doit-il consister ?

Notre catholicisme réside, en premier lieu, au dedans de nous; il consiste dans l'unité de vie qui nous relie, par le centre de notre âme, à toutes les âmes qui vivent du même Christ. De ce fond, il doit se répandre dans les actes.

Ainsi le catholicisme de notre façon de posséder : tout d'abord, il doit résider en notre âme. Il doit consister dans la certitude et la volonté de ne pas être seul et de ne pas avoir seul; dans la préoccupation, l'habitude, la tendance de rapporter tout, à travers nous, vers le bonheur et le salut de toute l'humanité régénérée. Ce sera comme s'il n'y avait, pour tous les biens, qu'un seul possesseur : cet organisme de grâce, où tous les hommes, selon le plan de Dieu, sont vivifiés dans le Christ. Tout est pour lui, tout est à lui, et notre acte de posséder n'est pas un petit tout détaché, qui veut ramener quelque chose à soi seul, mais plutôt une sorte d'élément qui s'organise dans ce grand ensemble et qui, ne cherchant son bien que dans le bien de l'ensemble, veut d'abord le bien de l'ensemble.

Une fois l'âme disposée de la sorte, l'action suivra. On fera l'aumône, on aidera les œuvres, on soutiendra les missions, et l'on sera heureux d'agir ainsi. On considérera la générosité

non pas comme une attitude étonnante et admirable, mais comme la seule manière d'agir qui convienne à la grâce qui nous anime. Par structure, par essence, un membre réclame de vivre pour les autres; quand il communique ce qu'il a, il ne fait qu'agir de la seule façon qui lui soit connaturelle, et il n'est qu'un serviteur inutile.

Non pas, sans doute, que cette libéralité soit une obligation de stricte justice. Il n'est pas question de justice ici. La justice suppose essentiellement l'altérité des parties contractantes, leur opposition et presque leur hostilité possible. Ici ces morcellements ont été dépassés, nous sommes dans l'unité.

Les mots deviennent trop pauvres, quand il y a tant de richesses à exprimer. C'est ici, tout ensemble, de la justice et de la libéralité, de la charité et du respect, de la possession et du détachement, et ce n'est exactement ni l'un ni l'autre. C'est une attitude complexe et une, qui se ramène à la volonté de vivre du Christ et dans le Christ, et qui possède autant d'aspects divers que cette vie elle-même.

Dès qu'on les suit jusqu'au bout, les vertus chrétiennes se ramènent à ce centre, dans lequel habite toute plénitude (*Col.*, I, 18). Au bout d'elles-mêmes, en se terminant en lui, tout en gardant leurs modalités propres, elles se continuent les unes dans les autres.

Si l'on veut absolument mettre un nom, et il le faut bien si l'on veut parler, qu'on dise la pauvreté catholique. Mais qu'on n'oublie pas que, dans celui qui a renouvelé toutes choses (*Apoc.*, XXI, 5; *II Cor.*, V, 17), les mots eux-mêmes prennent un sens rajeuni.

Déjà dans l'ordre naturel la propriété a une fonction sociale. Elle se justifie, pour une part, parce qu'elle est l'indispensable stimulant au travail opiniâtre, à l'économie, à la mise en valeur de l'univers, toutes choses qui sont indispensables au bien commun comme au bien de chaque individu.

Dans l'ordre surnaturel, il en va de même, mais bien plus fort : l'aspect social de la propriété, comme l'aspect social de notre être lui-même, reçoit de surnaturels achèvements. Non pas, c'est trop

clair, qu'une grande vague de communisme doive passer sur le monde, emportant haies et clôtures, mais un immense amour doit envahir notre âme, balayant étroitesses et duretés. La grâce ne supprime pas les distinctions entre les différentes associations qu'elle unit; familles, groupements, patries demeurent, mais elle fait tomber les murs de séparation *(Eph.*, II, 14). De même, elle ne supprime ni la distinction entre les propriétés, ni les bornes, ni les cadastres; mais effaçant dans les âmes jalousies, égoïsmes, incompréhensions, elle enlève, de ces déterminations nécessaires, ce qui serait division ou antagonisme. Par dessus nos morcellements et nos lotissements, qui ne prendraient contact entre eux que par des murs rigides et fermés, elle va toute à répandre un immense amour qui doit noyer en quelque sorte toutes ces duretés dans la conscience d'une solidarité universelle et d'une unité catholique. Ainsi, dans un organisme, aux jointures où se touchent les os, la Providence a inséré des tissus délicats et des sécrétions onctueuses, pour changer en douceur ce qui aurait été raideur, et en adaptation facile ce qui aurait été un heurt cassant.

Cette action, la grâce veut l'exercer partout, quel que soit l'état de vie des chrétiens. Mais cela, il faut l'avouer, malgré toute sa beauté, ne réalise pas encore tout le rêve d'unité et de rapprochement qu'elle porte en elle. Aussi, ceux qui ne veulent pas faire autre chose sur la terre que chercher le royaume de Dieu et sa justice iront plus loin dans la même voie. Tout naturellement, par la poussée de la vie qu'ils portent en eux, ils voudront renoncer davantage aux propriétés privées. Le mien et le tien séparent toujours, et il est bon, pour les membres, de vivre ensemble. Quand on ne fait qu'un seul corps, pourquoi aurait-on plusieurs biens ?

Ainsi a surgi, dans l'Église, le vœu de pauvreté des ordres religieux. Il ne vient pas seulement de ce que, d'une part, la vie de communauté est utile à bien des égards, et de ce que, d'autre part, elle ne peut être stable que par un certain renoncement de tous à leurs propriétés individuelles. Il vient aussi de ce que ce renoncement même et cette pauvreté sont une attitude que prennent les membres du Christ en tant qu'ils sont membres, et de

ce que les membres sont faits pour vivre, et donc pour posséder, en commun. Tout se tient, dans l'unité de la vie chrétienne, chaque aspect donne l'explication des autres, comme, dans l'unité d'un organisme, chaque partie fait rayonner d'elle la vie qui anime le tout.

On a parlé du communisme des ordres religieux, du communisme aussi de la première chrétienté de Jérusalem. Dans la signification que le mot comporte actuellement, c'est là un non-sens. Le communisme est un régime économique, et un régime économique qui va vers l'asservissement de l'individu à la collectivité. La façon d'envisager les biens matériels dans la vie religieuse est un acte de foi dans un rapprochement surnaturel, et une exaltation de l'individu qu'anime désormais une vie plus large que la sienne propre. L'on ne possède plus rien pour soi seul, c'est vrai. Mais on ne fait qu'un non plus avec l'organisme entier qui possède tout.

Le vœu de pauvreté, avons-nous vu, est un holocauste offert à Dieu; nous voyons maintenant qu'il est une oblation faite à tout le genre humain; un serment de conjuré, si l'on peut ainsi dire, qui nous rattache à tous les hommes. Encore une fois, que c'est bien ce qu'il faut pour combattre l'égoïsme!

Ce ne sera plus l'individu qui décidera de l'usage des biens, ce sera une personne publique, le supérieur. Et cette personne publique aura à tenir compte, non seulement des religieux et du monastère, mais aussi de toute l'Église catholique. Ainsi est écarté, autant du moins que faire se peut, car elle est fort subtile, une certaine forme d'égoïsme, l'égoïsme collectif.

Le supérieur doit représenter la catholicité entière. Il ne tient pas son pouvoir des membres de son couvent, mais de l'Église entière. C'est elle, la Catholique, qui lui donne son autorité, et qui lui indique comment il a à en user, c'est donc elle, elle qui parle au nom de tout le corps mystique, qui règlera par lui l'emploi de toutes choses; le corps mystique, ainsi, sera le véritable propriétaire.

Sans doute, chaque supérieur doit veiller, de façon spéciale, à la communauté qui lui est confiée et aux œuvres dont celle-ci

est chargée. Mais il y veillera, comme sur une partie qui n'existe que dans un tout, par une sollicitude qui, s'occupant de la partie, n'oublie jamais le tout. Et les maisons religieuses, même les plus pauvres, sauront ne pas oublier les intérêts catholiques.

Devant le prochain, la pauvreté est donc charité, devant le Christ, elle est culte et religion. Et devant les choses, devant l'univers, qu'est-elle ?

Elle est un certain culte et une certaine charité. Quelque chose, en effet, de l'attitude qu'elle prend devant le Sauveur et devant le prochain s'étend jusqu'à ce monde matériel, qui est un prolongement de l'homme, et duquel le Seigneur a voulu vivre.

Dans les créatures matérielles, elle ne voit plus le simple étalage d'une splendide variété. Elle voit une appartenance au Christ. Le Christ a respiré notre air, admiré nos fleurs et arrosé notre sol avec son sang; tout cela, dès lors, est consacré, et, dans tout cela, ce qu'il y a de plus réel, c'est ce qu'il a laissé de lui. De même que la bonté de Dieu resplendissait sur son visage d'homme, de même que sa charité s'exprime dans nos gestes à nous qui sommes ses membres, quelque chose de sa douceur, de sa beauté, et de sa grandeur transparaît dans tout son univers. *Tui sunt caeli et tua est terra (Ps.* LXXVIII, 12). Tout entier, cet univers est trop auguste, pour ne servir qu'à des besoins individuels. Tout entier, il est devenu assez saint, assez consacré, pour n'être ordonné qu'au service du Christ, du Christ et de son corps mystique.

Aucun usage n'est interdit, puisque tout peut être rapporté au Seigneur, Mais un état d'âme est écarté : un certain orgueil, une certaine arrogance suffisante, une certaine prétention à s'ériger en fin dernière des choses. Cette vanité creuse, la richesse l'inspire souvent; elle ne cadre ni avec la grandeur de l'univers, ni avec la véritable dignité des membres du Christ.

Il y a là une certaine humilité, qui va avec une certaine charité. Le monde..., mais il est de notre famille : par nature, nous en faisons partie; par grâce, nous lui sommes plus unis encore. Dans le Christ, en effet, l'unité de la création a reçu un achèvement

divin; la matière est devenue susceptible de salut (Saint Irénée, *Adv. Haer.*, 6, 1; etc.), elle ressuscitera pour la vie éternelle, nos âmes lui seront à jamais réunies, et elle-même sera spiritualisée et glorifiée d'une manière ineffable.

Dès lors, un peu de l'amour que nous nous devons, un peu de l'amour que nous devons à l'humanité, doit descendre jusqu'à elle. Elle est la chair de notre chair et l'os de nos os; il faut donc la chérir; il faut même, en un certain sens, la chérir de charité, puisque elle est rattachée au Christ et à son corps mystique.

Cette sympathie pour tout ce qui est n'est pas un peu de tendresse qu'on refuse aux hommes, pour la donner aux choses, ce qui serait mal; elle est l'amour pour les hommes, en tant qu'il est assez vaste pour embrasser tout ce qui les touche. L'amour, comme le bien, est diffusif de lui-même; dès qu'il est plus ardent, il jette de plus grandes flammes; quand il brûle d'une ardeur divine, c'est toute la terre qu'il veut incendier. Il aimera donc, alors, de charité théologale, tous les hommes, dans le Christ, aussi loin qu'ils vont, jusqu'au bout de l'univers, jusqu'aux épis dont est fait notre pain, jusqu'aux grands arbres dont fut faite la croix.

Amour magnanime et généreux, et qui n'a rien de commun avec l'idolâtrie parcimonieuse de l'avare. Si, dans les choses, on aime les hommes et le Christ, on n'hésitera pas à les employer, et le plus largement possible, sitôt qu'il s'agira d'aider le prochain ou d'honorer le Sauveur.

Amour désintéressé aussi. La pauvreté n'est pas l'économie, moins encore la prodigalité ou la négligence, évidemment. Elle n'est pas une institution financière, une sorte de coopérative de production et d'achat permettant des gains faciles. L'amour fait-il tant de calculs ? Et fait-on vœu de pauvreté, de détachement pour s'embarrasser d'un perpétuel souci d'épargne ? On respectera les biens, assurément, en ne les gaspillant pas; mais on respectera son âme, en ne l'accablant pas sous la crainte de dépenses.

Amour lumineux encore, et qui fait comprendre. L'égoïsme, lui, est opaque. Il ne laisse voir dans les choses que leur valeur d'usage et leur relation par rapport à soi, c'est-à-dire la mince couche superficielle par où elles touchent le reste, et non pas

leur en-soi. La pauvreté, elle, la pauvreté respectueuse et aimante, en nous désencombrant de nous-mêmes, nous donne loisir et place pour voir et admirer et posséder en notre âme la vraie majesté du réel.

Voici qu'on pressent, partout, une appartenance au Christ et un mystère de grandeur. On peut ouvrir les yeux, ils sont prêts à discerner, aux moindres indices, les magnificences accumulées dans tout ce qui est. Ce n'est pas par hasard que le Poverello d'Assise s'est trouvé l'un de ceux qui ont le mieux compris la nature. La pauvreté, en dégageant son âme, l'avait rendue prompte à vibrer.

Amour humain, enfin. Si la sympathie pour les choses est une des marques les plus délicates de la dilection pour les hommes, la pauvreté, en facilitant cette sympathie, montre combien elle est faite pour développer en nous ce qu'il y a de plus profondément humain. Il ne faut pas laisser croire, il ne faut pas laisser dire que nous sommes, devant l'univers, des indifférents ou des aveugles, comme si les clartés de l'au delà nous cachaient le monde réel où le Père nous a mis; ou comme si la préoccupation de mendier voilait la splendeur du monde à nos yeux de parasites. Ou bien serait-ce parce que nous sommes les enfants du Créateur de tout, et les membres de celui qui a tout restauré en lui, que nous serions incapables de voir le monde comme il est; ou serait-ce parce que toute chose est image de Dieu et vestige du Christ, qu'elle est moins belle et moins auguste ?

La pauvreté, on ne peut assez le dire, est juste le contraire d'un mépris. Aussi bien, le mépris n'est pas chrétien, et, par dessus le marché, il est d'ordinaire obtus. Elle ne dit pas que les choses ne sont rien, ce qui serait faux, puisqu'elles sont. Elle ne dit pas qu'elles sont mauvaises, ce qui serait plus faux encore, puisqu'elles sont l'œuvre de Dieu. Elle dit que nous, nous sommes cupides, et qu'il ne faut ni nous asservir ni nous emprisonner. Elle dit que les choses sont belles et grandes, trop belles et trop grandes pour que, en elles, on ne recherche que soi seul.

Assurément, elle inclut un aspect négatif, et cet aspect est

important. Elle suppose des mortifications, des sacrifices, des privations. Mais ces renoncements ne sont négatifs que pour une partie, et la moindre. Avant tout, ils sont une délivrance, la délivrance de nos étroitesses; et un amour, l'amour du Christ, et de l'univers dans le Christ.

Toutes les vertus ne réclament-elles pas certaines suppressions, la suppression de leurs contraires ? La chasteté et l'obéissance, pour parler plus spécialement de vertus que les vœux de religion rangent à côté de la pauvreté, n'impliquent-elles pas, l'une, l'abstention de l'amour conjugual, l'autre, le sacrifice de la volonté propre.

Mais, en elle, ces abdications ne sont que l'envers d'une conquête. L'obéissance renonce à vouloir d'une volonté individualiste; mais c'est pour arriver par là à vouloir dans le Christ et avec le Christ, dans le corps mystique du Christ et avec le corps mystique. La chasteté délaisse l'amour conjugal, mais c'est pour parvenir ainsi à aimer plus fort et plus large, à aimer le Christ dans toute l'étendue de son corps mystique. On ne supprime, au fond, que des restrictions; on ne mortifie l'individualisme que pour lui arracher sa gangue : voici qu'on pénètre dans le divin et dans le catholique; on veut, avec Dieu, des choses divines; on produit, avec tous les chrétiens, la naissance de toute l'humanité dans le Christ.

De même la pauvreté. Elle ne quitte que pour trouver, et mieux, ce qu'elle a abandonné. Elle rompt avec ce qu'il y a d'exclusif, de restrictif, de limité, dans la propriété individuelle; et elle acquiert, sous une forme meilleure et plus développée, l'élément de possession vraie qui se trouvait dans cette propriété.

Elle peut tenir les choses en tout leur être, dans leur usage comme dans leur en-soi substantiel, et jusque dans ce surcroît de dignité que leur ajoute l'Incarnation.

Elle les tient avec la force de tout le genre humain, car elle les tient, dans l'unité du corps mystique, et par tout le corps mystique.

L'acte de posséder lui-même, autrement si terre à terre et, somme toute, si étroit, devient merveilleusement total. Il n'est

plus seulement annexion, il est culte, universalisme, admiration pour l'univers; il est charité surtout, charité pour le Christ, charité pour tous les hommes, charité, en un sens analogique, pour les choses, charité se confondant avec l'usage des biens matériels.

*Plenitudo legis est dilectio*. Ainsi la pauvreté se montre comme une chose totale, incluant en elle, à un point de vue particulier, il est vrai, toute la perfection, comme chacun des angles d'un triangle, même le plus petit, comprend tout le triangle.

Étant ainsi la perfection, elle est la béatitude. *Beati pauperes*, bienheureux les pauvres, ils sont des rois, le royaume de Dieu est à eux. Les vrais riches, ce sont eux, non parce qu'ils ont renoncé à tout, mais parce que, en renonçant, ils ont acquis tout. Car qui laisse là ses biens, ou ses champs, ou sa maison, à cause du Christ (*Mt.*, XIX, 29), recevra le centuple et la vie éternelle. Il possédera tout dès ici-bas, mais d'une manière si parfaite, qu'elle fait déjà songer à la plénitude de l'éternité

Émile MERSCH, S. I.

# L'aumône et le régime des biens

## I. — La doctrine de saint Thomas d'Aquin

Lorsque les moralistes traitent la question de l'aumône, ils n'exposent plus guère la doctrine de saint Thomas, et se contentent généralement d'invoquer son nom à l'appui de l'une ou l'autre opinion. La doctrine de saint Thomas, disent-ils souvent, n'est pas claire sur les divers cas et la gravité d'obligation du superflu à donner. On a coutume aujourd'hui de distinguer les nécessités du pauvre en nécessité extrême, nécessité grave ou urgente, nécessité commune; cette division ternaire apparaîtrait nettement dans la Somme. Le superflu du riche se divisant en superflu absolu et relatif, on conclut que c'est de la convergence de ces divers superflus et de ces différentes nécessités que naît la détermination du précepte.

Ainsi résume-t-on généralement les traits essentiels du précepte de l'aumône d'après saint Thomas. Nous croyons que telle n'est pas sa pensée. Bien comprise elle pourrait cependant jeter une vive lumière sur l'un ou l'autre point important de l'enseignement social de l'Église et en particulier sur un des passages les plus intéressants de l'encyclique « *Quadragesimo anno* ».

Saint Thomas définit l'aumône : « Opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum ». Alexandre de Halès ne l'avait pas définie autrement et il serait instructif de suivre cette définition en remontant le moyen âge.

Comment saint Thomas établit-il la thèse de l'aumône ?

Déterminons d'abord les termes employés. Il faut distinguer deux « nécessaires » tant chez le possesseur que chez l'indigent : le nécessaire absolu et le nécessaire conditionné.

Le nécessaire absolu, appelé également le « nécessaire de l'individu », est constitué par les biens sans lesquels l'homme et sa famille ne peuvent pas vivre. Le nécessaire conditionné, ou de la personne, est celui sans lequel il n'est pas possible de vivre selon les exigences raisonnables de sa condition sociale. A ce

propos saint Thomas fait remarquer que le terme « nécessaire » n'est pas strictement définissable : « Huiusmodi necessarii terminus non est in divisibili constitutus : sed multis additis, non potest diiudicari esse ultra tale necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum » (4 dist., qu. 2, a. 1.; qu. 3)

A ce double nécessaire correspond un double superflu : le superflu relatif au nécessaire absolu ou superflu de l'individu et le superflu absolu qui dépasse les nécessités sociales de la condition. Saint Thomas appelle constamment ce dernier superflu : « superfluum status ».

Arrivons-en à la position de saint Thomas sur la nécessité de l'aumône et son obligation. « Cum dilectio proximi sit in praecepto, necesse est omnia illa cadere sub praecepto, sine quibus dilectio proximi pertinet, ut proximo non solum velimus bonum sed etiam operemur, secundum illud *I Jo.* 3 : « Non diligamus verbo, neque lingua sed opere et veritate »; ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicuius, requiritur quod eius necessitati subveniamus; quod fit per eleemosynarum largitionem; et ideo eleemosynarum largitio est in praecepto. Sed quia praecepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynae cadat sub praecepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis; scilicet secundum quod recta ratio requirit : secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis et aliquid ex parte huius cui est eleemosyna danda : *ex parte quidem dantis* considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum, sec. illud *Luc.* XI : « quod superest, date eleemosynam ». Puis saint Thomas explique qu'il s'agit ici du « superfluum status »... Car il faut, dit-il, que chacun veille d'abord sur soi et sur ceux dont il a charge et qu'ensuite il pourvoie de ce qui reste aux nécessités des autres... « *Ex parte autem recipientis* requiritur quod necessitatem habeat;alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur : sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad praeceptum, sed illa sola, sine qua is qui necessitatem patitur sustentari non potest : in illo enim casu

locum habet quod Ambrosius dicit : « Pasce fame morientem, si non paveris occidisti; *sic ergo dare eleemosynam de superfluo est in praecepto, et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate* : alias autem eleemosynas dare est in consilio » ($2^a$ $2^{ae}$, qu. 32, a. 5, c.).

Le double titre de l'aumône, superflu de celui qui donne et extrême nécessité de celui qui reçoit, apparaît donc clairement. La disjonction des deux titres n'est pas moins nette et la fin du passage la souligne suffisamment. Voici encore un texte parallèle où cette disjonction s'affirme par une particule qui ne laisse aucun doute : « Basilius loquitur in illo casu in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare *vel* propter periculum necessitatis, *vel* etiam propter superfluitatem habitorum » ($2^a$. $2^{ae}$, qu. 118, a. 4, ad. 2).

Il faut donc faire l'aumône à raison du seul superflu.

Si la conclusion est claire, le bien fondé ne s'en explique, croyons-nous, que si on joint au corps de l'article cité plus haut ($2^a$ $2^{ae}$, qu. 32, a. 5, c.) la réponse à la seconde objection. La voici : « bona temporalia quae homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem : sed quantum ad usum non solum debent esse eius sed etiam aliorum qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit : Unde Basilius dicit... » ($2^a$ $2^{ae}$, 32, a. 5, ad. 2).

Le motif dernier est donc la destination providentielle des biens.

Cette même idée est plus développée dans la question $66^e$ : « Ea quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali, vel iuri divino : secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subveniatur hominum necessitati; et ideo per rerum divisionem, et appropriationem ex iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus; et ideo res, quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius... » ($2^a$, $2^{ae}$, qu. 66, a. 5, c.).

Avec ce complément ou cette explication de ce qui est sous-

entendu dans le corps de l'article à la question 32, a. 5, nous comprenons très bien l'obligation de faire l'aumône *à raison* du superflu. En effet, si, en droit naturel, les biens extérieurs sont destinés à subvenir aux nécessités des hommes et si, personnels par la propriété, ils restent communs pour l'usage, il s'en suit que c'est un devoir pour celui qui possède de donner ce qui ne lui est pas nécessaire. Ainsi ses biens deviennent utiles aux autres.

C'est pour avoir séparé, croyons-nous, ces deux éléments de la démonstration, qu'on n'a pas compris que saint Thomas exige l'aumône en vertu du seul superflu. La plupart des auteurs ont assimilé le devoir de faire l'aumône des biens extérieurs à celui de l'assistance industrieuse et personnelle en cas de difficultés : attaque d'ennemis, incendie, etc... Or celle-ci se mesure et se limite par la proportion du danger à courir, par le « proportionatum incommodum ». Dès lors, dans le cas de l'aumône, ce serait imposer un sacrifice trop grand que d'exiger le superflu en tout état de cause. Vasquez, Diana et la plupart des auteurs postérieurs raisonneront ainsi et il faut bien leur donner raison, à moins qu'à l'intérieur de l'ordre même de la charité on ne fasse jouer le devoir précis qui découle de la destination des biens.

Sylvius, qui a pourtant si bien compris saint Thomas, commettra l'erreur de faire lui aussi deux arguments : le premier tiré de l'ordre de la charité, le second de la destination des biens extérieurs. (Sylvius, *Summa*, qu. 32, a. 6, qu. 2, ratio). Il faut, croyons-nous, les joindre.

Comme confirmation voici l'exposé que saint Thomas donne ailleurs et où précisément les deux points de vue sont parfaitement coordonnés : « Cum autem usus divitiarum sit ordinatus ad subveniendum necessitatibus praesentis vitae, quae quidem subventio debet esse ordinata, *patet quod qui divitiis non utitur ad subveniendum praesentis vitae necessitatibus, vel inordinate utitur*, a virtute recedit. Ordo autem subventionis talis debet attendi quantum ad duo. Primo ex parte eorum quibus subvenitur ut primo sibi, postea sibi coniunctis subveniat et deinde extraneis. Secundo ex parte necessitatis, talis debet esse ordo, ut prius absolutae necessitati subveniatur quam alicui necessitati condi-

cionatae, quae est cum quis indiget aliquo ad sui status decentem conservationem; *et ideo praeceptum legis ad hoc obligat*, ut illud quod superest alicui post subventionem sibi factam et sibi coniunctis... respectu utriusque necessitatis (nécessité de vie et d'état) in eleemosynas expendat ad subveniendum aliis respectu utriusque dictarum necessitatum; (et saint Thomas fait état d'une comparaison) : « sicut etiam natura illud quod sibi de alimento superfluit *ab actu nutritivae*, in quo attenditur quasi necessitas absoluta et *actu augmentativae* in quo attenditur quasi necessitas condicionata, praeparat ad conservationem speciei, generativae virtuti subministrans. Et similiter praeceptum legis obligat quod etiam necessitati extraneorum absolutae primo subveniatur quam necessitati propriae vel propinquorum condicionatae; et ideo dicitur communiter quod dare eleemosynam de superfluo cadit in praecepto; et sic dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate » (4 dist. 15, 2, a. 1 qu. 4.).

Tel est, nous semble-t-il, le meilleur exposé de l'aumône comme la comprend saint Thomas. La conception tout entière est commandée par le régime des biens dans l'ordre de la charité. Ce dernier texte cité jette, à ce point de vue, une nouvelle lumière sur le premier.

Il y a, disions-nous, deux titres à faire l'aumône, deux « temps », comme l'écrit saint Thomas. Il faut faire l'aumône en vertu du superflu du possédant et il faut faire l'aumône en vertu de la nécessité extrême de celui qui doit la recevoir : « ex parte dantis et ex parte recipientis ».

Examinons ce texte d'un peu plus près : « ideo praeceptum legis ad hoc obligat ut illud quod superest alicui post subventionem sibi factam et sibi coniunctis... respectu utriusque necessitatis (vitae et status) in eleemosynas expendat ad subveniendum aliis respectu utriusque dictarum necessitatum ». Le superflu d'état doit être donné à autrui pour lui venir en aide dans ses nécessités. Remarquons que saint Thomas ne distingue pas entre les nécessités différentes, graves ou communes. Aucune trace de ces distinctions chez lui et pour cause : c'est en vertu du superflu et non des nécessités qu'est due en ce cas l'aumône.

Il en va ici comme dans la nature qui donne à l'espèce, c'est-à-dire aux puissances génératives, ce qui lui reste de forces après s'être nourrie et après s'être développée. Et de même, continue saint Thomas « le précepte de la loi oblige de subvenir d'abord à la nécessité absolue d'autrui avant de pourvoir à la nécessité conditionnée ( « ut vivat convenienter secundum statum »). *Conclusion : et ideo dicitur communiter quod dare eleemosynam de superfluo cadit in praecepto; et sic dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate* ». Deux temps bien distincts : ce n'est donc pas de la convergence de ces divers superflus et de ces différentes nécessités que va naître la détermination du précepte.

Autre preuve dans le sens de cette interprétation : « Est aliquod tempus, in quo mortaliter peccat, si eleemosynam dare omittat : ex parte quidem recipientis, cum apparet evidens et urgens necessitas nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte vero dantis cum habet superflua, cum secundum statum praesentem non sunt sibi necessaria prout probabiliter aestimari potest : nec oportet quod consideret omnes casus qui possunt contingere in futurum : hoc enim esset de crastino cogitare; quod Dominus prohibet *Mt.* 6; sed debent diiudicari superfluum et necessarium secundum ea quae probabiliter et ut in pluribus occurrunt ($2^a$. $2^{ae}$, qu. 32, a. 5, ad 3. Voir aussi 4 dist. 15, qu. 2, a. 1, qu. 4.).

Ce passage est des plus importants à plusieurs points de vue. Il indique encore une fois nettement qu'il y a deux « temps » qui obligent à l'aumône, le superflu, la nécessité extrême. Tous deux obligent sous peine de péché mortel. Le texte indique encore que c'est l'état social actuel qui est norme du superflu et non, comme le voudront les théologiens postérieurs, un état social espéré, en vue duquel il serait toujours permis de garder son superflu.

Nous verrons ultérieurement que sur ce point Cajetan a ouvert la voie à des abus que le Saint-Office condamnera.

Ce superflu, nous l'avons dit, ne peut être défini mathématiquement. Il faut, dit saint Thomas, en laisser la détermination « à la prudence et à la discrétion... ».

Faut-il donner tout le superflu ? La plupart des auteurs à partir du XVI^e siècle seront unanimes à endosser à Cajetan la

responsabilité d'une réponse affirmative. Que faut-il en penser ? Disons que, si nous avons bien compris la pensée de saint Thomas et s'il reste logique avec lui-même, il doit conclure à l'obligation de donner tout le superflu : le précepte s'imposant d'après lui en vertu de ce superflu sans aucune détermination de nécessité « ex parte recipientis ».

Citons encore un texte qui confirme cette manière de voir : « Quamvis teneatur dare superfluum pauperibus, non tamen tenetur omnibus dare; nec huic dare; sed tenetur distribuere secundum quod sibi visum fuerit opportunum » (*Quodl.* 8, a. 12). Tout au plus dit-il « qu'il est mieux de donner à un plus pauvre, toutes choses égales », « dare magis indigenti melius est ceteris paribus » ($2^a$ $2^{ae}$, qu. 32, a. 3).

Enfin pour ceux qui ne se rendent que devant des textes explicites, voici qui est assez clair : « quod secundae decimae, quae reservabantur ad sacrificia offeranda, locum in nova lege non habent..., tertiae vero decimae quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur per hoc, quod Dominus non solum decimam partem, sed *omnia superflua* pauperibus iubet exhiberi, secundum illud Lucae XI : Quod superest, date eleemosynam... » ($2^a$ $2^{ae}$, qu. 87, a. 1, ad 4). La question est donc jugée.

Il n'y a qu'un seul cas, un seul genre de nécessité « ex parte recipientis » qui oblige à faire l'aumône, c'est le cas d'extrême nécessité. Voici, exposées par saint Thomas, les circonstances dans lesquelles elle se présente et ce qu'elle signifie exactement : « Ex parte autem accipientis quando apparent signa probabilia extremae necessitatis futurae nisi ei subveniatur, ut cum aliquis videt alios impotentes vel pigros ad subveniendum et pauperem indigentem cibo et potu et aliis vitae necessariis, nec sibi satisfacere posse : non enim expectanda est ultima necessitas, quia tunc forte non posset iuvari natura iam fame et siti consumpta... » (4 dist. 15, qu. 2, a. 1, qu. 4). En dehors du cas de nécessité extrême, saint Thomas ne distingue aucune nécessité quelconque qui forcerait à faire l'aumône. Et ici nous serons contre Sylvius et contre le commentateur de saint Antonin, l'éditeur dominicain de 1740, qui semble par ailleurs avoir assez bien compris la posi-

tion de saint Thomas. Ces auteurs et la plupart des autres prétendent que le saint docteur reconnaîtrait une obligation « ex parte recipientis » *en cas de nécessité grave*. L'unique argument est un texte déjà cité plus haut : « aliquod tempus dari, in quo mortaliter peccat, si elymosynam dare omittat : ex parte quidem recipientis, cum apparet evidens et *urgens* necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat, ex parte vero dantis cum habet superflua » ($2^a$, $2^{ae}$, qu. 32, a. 5, ad 3). Voulant répondre aux auteurs qui ne voient une obligation de donner l'aumône qu'au cas d'extrême nécessité conjugué avec le superflu du riche, les auteurs en question ont prétendu que l'*urgens necessitas* était ou comprenait au moins la nécessité grave. Une certaine apparence pouvait leur donner raison : dans la tradition postérieure à saint Thomas, « urgens necessitas » signifie obligation grave. Mais dans le contexte ce n'est certainement pas le sens qu'il a. Ici, comme partout ailleurs, saint Thomas distingue deux« temps » : « ex parte recipientis... ex parte dantis ». Or, dans les autres textes parallèles, au lieu d' « urgens », nous trouvons « extrema ». N'est-ce pas une preuve du sens que doit prendre ici le mot ?

L'examen de la qu. 66, a. 7, in c. nous convainc dans le même sens : il y est notoire que les deux termes sont employés l'un pour l'autre. Est-il permis de voler en cas de nécessité, se demande saint Thomas ? Il répond en distinguant les nécessités. Or, dans le corps de l'article, c'est l' « urgens necessitas » qui est spécifiée, tandis que la réponse à l'objection parle de « necessitas extrema » : « uti re aliena in casu necessitatis extremae non habet rationem furti ».

S'il n'en était pas ainsi, il faudrait conclure qu'il est permis de dérober en cas de nécessité grave, car c'est bien de cela qu'il s'agirait. Or personne ne s'avisera de le penser, sauf Sylvius, qui, fort logique, s'y laisse acculer par sa position même. D'ailleurs il ne s'exprime qu'avec timidité et en prenant soin d'ajouter un adverbe qui force sensiblement la note : « *Probabile* est non solum in extrema, sed etiam in *valde* gravi necessitate constitutum, posse clam accipere » (Sylvius, *Summa*, 2. 2, qu., 66, a. 7).

Disons quelques mots des deux nécessités qui peuvent exister « ex parte dantis ». Ce qui est strictement nécessaire à la sustentation propre et à celle de la famille ne peut être donné, dit saint Thomas, sauf le cas d'une nécessité grave de l'Église ou de l'État car « le bien commun doit être préféré au bien propre » ($2^a$ $2^{ae}$, qu. 32. a. 6, c.), ou, comme il dit ailleurs, « parce que le bien de la nation est plus sacré (divinius) que le bien d'un seul ». C'est en de pareilles formules que se révèle son sens si profondément social.

Restent les biens nécessaires pour vivre convenablement selon son rang social. Ceux-ci ne doivent pas être donnés non plus; le contraire est obligatoire ou au moins vertueux pourtant en trois cas : l'entrée en religion, la possibilité d'une facile récupération, l'extrême nécessité d'autrui ou une grande nécessité de l'État ( « magna necessitas Reipublicae »). « In his enim casibus laudabiliter praetermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur ».

Telle est la doctrine de saint Thomas sur l'obligation de l'aumône, magnifique de cohérence et de clarté. Ses commentateurs, sous prétexte de l'élucider, n'arriveront bien souvent qu'à en contrarier la logique.

De quelle vertu d'après saint Thomas relève l'aumône ainsi entendue : justice ou charité ?

Le problème est plus complexe que l'on ne pense et les termes d'apparence évidents sont parfois les plus trompeurs.

Voici comment il s'exprime dans la Somme : « Exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum huiusmodi actus : motivum autem ad dandum eleemosynas est, ut subveniatur necessitatem patienti; unde... definientes dicunt, quod eleemosyna est opus... ex compassione...; quod quidem motivum pertinet ad misericordiam...; unde... proprie est actus misericordiae... et quia misericordia est effectus charitatis, ut supra ostensum est (qu. 30, a. 2) ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis, misericordia mediante » ($2^a$. $2^{ae}$, qu. 32, a. 1.).

La question paraît claire et jugée.

Cependant dans la réponse à une objection de son « *De malo* » voici ce que nous trouvons : « Dicendum quod obiectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur *iustitiae;* non tamen avaritia quae est idem quod illiberalitas, semper iustitiae opponitur; potest enim contingere quod aliquis illiberalis est in hoc quod non dat quod laudabile esset dare, quod tamen dare non est debitum : vel quia etiam illa quae dat cum tristitia et parcitate dat. Basilius autem loquitur in casu illo quando aliquis tenetur bona sua pauperibus erogare, puta cum ei superfluum sit... » *(De malo*, qu. 13, a. 2, ad. 4.). Il semble donc qu'il y a une exigence de justice à faire l'aumône en vertu du superflu. Ailleurs saint Thomas dit encore la même chose ($2^a$ $2^{ae}$, qu. 118, a. 3, c.). Or, dans la même question voici ce que nous trouvons : « Ad secundum dicendum quod Basilius loquitur in illo casu, in quo aliquis tenetur *ex debito legali* bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis; vel etiam propter superfluitatem habitorum » ($2^a$ $2^{ae}$, qu. 118, a. 4, ad 2).

Si nous rapprochons les deux derniers textes cités, celui du « De malo » et celui de la Somme, nous remarquons que la seule différence, c'est que saint Thomas remplace le mot « iustitia » du premier par « debitum legale » dans le second. C'est donc que les deux termes sont employés à équivalence de sens.

Mais de quelle espèce de justice s'agit-il ?

La Somme nous l'apprend : « Iustitia est circa operationes quae sunt ad alium, sub ratione debiti legalis » ($2^a$ $2^{ae}$, qu. 23, a. 3, ad 1).

Dans cette même question, le « debitum legale » est encore appelé « debitum iustitae » : nouvelle confirmation de l'emploi équivalent. Il est opposé au « debitum amicitiae » ou « debitum morale ». Or, ce « debitum legale », c'est ce qu'il faut donner à autrui et qui peut être commandé par n'importe quelle vertu. Tandis que le « debitum morale », c'est ce qu'il convient de donner à autrui sans pouvoir être rendu strictement obligatoire.

Le mot « iustitia » ou « debitum legale » peut donc signifier

justice stricte ou particulière et justice légale, étant donné l'amplitude de sa définition générale.

Une foule de vertus peuvent devenir partie de la justice, nous dit saint Thomas : « pars iustitiae sicut annexa ei ut principali ». La justice dont il est question est alors la justice légale : « potest tamen quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis » ($2^a$ $2^{ae}$, qu. 58, a. 6, c.). « Iustitia legalis dicitur esse virtus generalis in quantum ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem... » ($2^a$ $2^{ae}$, qu. 58, a. 6, c.).

L'on comprend très bien que, pour saint Thomas, l'aumône, qui s'intègre si profondément dans le régime des biens et touche de si près au bien commun, soit due en justice légale. C'est donc au moins de cette justice qu'il est question ici.

Beaucoup d'auteurs comme Vasquez et, avant lui, Soto et Navarrus n'admettent en aucun cas une obligation de justice stricte. Et ils ont des pages pour montrer que l'affirmation contraire est absurde. Il faudrait, dans ce cas, disent-ils, que le riche restitue ce qu'il n'a pas donné, et aucun théologien ne l'admettra.

Nous croyons cependant que c'est dans le sens de la justice particulière qu'il faut entendre le « debitum legale » en cas d'extrême nécessité. Nous avons dit plus haut comment saint Thomas déterminait alors l'obligation. Il n'est peut-être pas inopportun de rappeler le texte : « Quando apparent signa probabilia extremae necessitatis futurae, nisi ei subveniatur, ut cum aliquis videt alios impotentes vel pigros ad subveniendum et pauperem indigentem cibo et potu et aliis vitae necessariis, nec sibi satisfacere posse... » (4 dist. 15, qu. 2, a. 1, qu. 4).

Dans un passage entièrement inspiré de saint Thomas, l'encyclique « Rerum novarum » s'exprime ainsi : « Non *iustitiae*, excepto in rebus extremis, officia ista sunt sed charitatis christianae ». Le texte opposant ici justice et charité, il semble bien qu'il s'agisse de la justice particulière (1). Le saint docteur ne prononce

(1) Le Père Prümmer dans son *Manuale theologiae moralis* t. 1, p. 409,

pourtant pas le mot, au moins à notre connaissance. Mais les convergences de sa pensée indiquent, pensons-nous, que c'est ainsi qu'il faut l'entendre.

En plusieurs endroits de ses œuvres, il dit qu'en cas d'extrême nécessité les biens deviennent communs ($2^a$ $2^{ae}$, qu. 32, a. 7, ad. 3; $2^a$ $2^{ae}$, qu. 110, a. 3, ad 4). A la question 66, il est plus explicite encore : « Uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremae, non habet rationem furti proprie loquendo, quia per talem necessitatem *efficitur suum* id quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam » ($2^a$ $2^{ae}$, qu. 66, a. 7, ad 2.). Si la chose devient sienne, n'est-ce pas équivalemment qu'elle lui est due en stricte justice ? Dès lors, nous ne pouvons admettre ici la thèse de Sylvius qui ne voit dans les deux cas où il faut donner l'aumône, extrême nécessité de celui qui reçoit et superflu de celui qui donne, qu'un devoir de justice légale.

Cajetan semble être de notre avis sans s'exprimer non plus explicitement. Tout d'abord, il distingue deux cas. Pour ce qui est de l'extrême nécessité, il n'y a pas de difficultés, assure-t-il : « quia extrema necessitas facit res alterius mihi communes ». « Ac per hoc bona, quae alter possidet, fiunt mea si patior extremam necessitatem » (Cajetanus, *Summa*, $2^a$ $2^{ae}$, qu. 32, a. 5). Ce sont presque les termes de saint Thomas. Vasquez est également plutôt d'avis que saint Thomas admettait un devoir de justice stricte *(De eleemonyna*, l. c., dub. 4). Sanchez incline de même à croire que c'était bien l'opinion du saint docteur et certainement, dit-il, celle de Cajetan. Nous ne voyons pas la nécessité d'une nuance dans l'affirmation, car les textes de saint Thomas et de Cajetan sont presque identiques. Le même auteur cite encore, en faveur de l'obligation de justice, Spino, Arago, Sarmientus (1) *(Opusc. mor.*, lib. I, cap. V, dub. V, 59).

note 1, essaie d'expliquer le mot par la justice légale. — Notons encore que la traduction officielle française s'exprime dans notre sens : « c'est un devoir non pas *de justice stricte*, sauf le cas d'extrême nécessité... ».

(1) Le Père Brouillard analysant la thèse de saint Thomas écrit : « Cette obligation au reste dépasse la charité proprement dite; elle entre dans la sphère de la justice... » (*N. R. Th.*, 1927, p. 20).

Pour ce qui est de l'obligation de donner en vertu du superflu, la justification du « debitum legale », dit Cajetan, n'apparaît pas clairement. « Cependant à considérer les choses, dit-il, quelqu'un peut être forcé de deux manières par le juge... » « Dupliciter potest quis a iudice compelli, uno modo propter debitum alicui certae personae... alio modo ratione debiti non alicui singulari personae sed propter commune bonum... Si hoc... inspexerimus, non apparebit difficile quod habens de superfluo nec volens sponte impertiri indigentibus potest a principe cogi ad subventionem indigentium... tamquam auferendo dispensationem divitiarum commissam diviti ab ipso indigno. Nam iuxta sanctorum doctrinam divitiae superfluae non sunt diviti nisi ut dispensatori concessae a Deo, ut habeat meritum bonae dispensationis. Fundatur ergo legale debitum in hoc casu super ipsa divitiarum iustitia, quae cum in genere boni utilis sint, superfluitas non dispensata sed retenta contra utriusque utilitatem occupatur... Et ideo indigentibus fit iniuria non dispensando superflua, quam iniuriam princeps, qui custos iusti est, ex officio auferre potest et debet, si constat evidenter (1) » ($2^a$ $2^{ae}$, qu. 118, a. 3).

Dans les deux cas, il y a donc justice, mais les biens en cas d'extrême nécessité deviennent ceux de l'indigent, en cas de superflu ils sont dûs en vertu du bien commun. N'est-ce pas dire justice particulière et justice légale ?

Reste l'objection soulevée plus haut : si les biens sont dûs en vertu de la justice, le possédant qui n'aurait pas secouru l'indigent en cas d'extrême nécessité serait contraint à restitution. Or, personne ne l'admet.

La réponse est peut-être dans Sarmientus et Medina, si nous entendons bien ce qu'ils appellent justice « subsidiaire ». Quoi qu'il en soit du mot, voici, nous paraît-il, l'explication qu'on peut donner de la chose. Une fois le danger passé, celui qui aurait dû faire l'aumône n'est pas tenu à rembourser. Pourquoi ?

(1) Cajetan ajoute encore « Mortaliter peccat contra proximorum indigentiam occupando superflua quae pauperibus debentur ex hoc quod superflua ».

Saint Thomas dit que le possédant doit donner son bien au pauvre « quia *per talem necessitatem* efficitur suum ». Le titre est donc la nécessité extrême. Mais le titre disparu, le pauvre perd son droit. Dès lors, le danger passé, s'il s'agit de biens consomptibles, le pauvre les a consommés alors qu'ils étaient sa possession. S'ils n'étaient pas consomptibles, le titre cessant, il doit les rendre. Et voilà pourquoi saint Thomas dit que, dans ce cas, il suffit de prêter (Quodl. 5 a. 17). Pareillement, on comprend que, le danger passé, celui qui aurait dû faire l'aumône ne doive pas restituer ce qu'il n'a pas donné, puisque le titre du pauvre a disparu. Dès lors, l'objection tombe.

Nous avons terminé l'étude des points essentiels de la doctrine de saint Thomas, telle qu'elle se présente dans les sources. Il resterait à confirmer notre thèse par des témoignages contemporains et l'exégèse de ses commentateurs. Un article ultérieur y pourvoira.

La doctrine de l'aumône bien comprise jette, disions-nous en commençant l'article, une grande clarté sur la doctrine sociale de l'Église telle qu'elle nous apparaît dans les encycliques. Nous l'avons souligné déjà en parlant de l'obligation de justice en cas d'extrême nécessité. Mais c'est surtout la doctrine de l'obligation en vertu du superflu qui nous est précieuse. « Nul, assurément, disait Léon XIII dans « Rerum novarum », n'est tenu de soulager son prochain en prenant sur le nécessaire ou sur celui de sa famille, ni même de rien retrancher de ce que les convenances ou la bienséance imposent à personne : nul en effet ne doit vivre contrairement aux convenances (S. Th. $2^a$ $2^{ae}$, qu. 32, a. 6). Mais dès qu'on a accordé ce qu'il faut à la nécessité et à la bienséance, *c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres* ». Saint Thomas une fois bien compris, ce texte ne fait aucune difficulté et ne doit plus être soumis à des exégèses « trop savantes » comme celles qu'il a si souvent subies.

Enfin l'important passage de l'encyclique « Quadragesimo anno », touchant les revenus disponibles, trouve une justification remarquable dans la thèse de saint Thomas.

Qu'est-ce qui fondait chez lui l'obligation de donner le

superflu ? La nature même des biens. Ils sont destinés à servir aux nécessités des hommes, aux nôtres d'abord, à celles de nos proches, aux étrangers ensuite, selon l'ordre de la charité. Dès qu'ils ne nous sont plus nécessaires, leur nature même demande qu'ils servent aux nécessités d'autrui. Or, du temps de saint Thomas, les biens fongibles étant considérés dans la plupart des cas, comme improductifs de fait et de droit, un des principaux moyens de faire circuler l'argent était l'aumône.

Il n'en est plus ainsi aujourd'hui. L'organisation du crédit, les nombreux débouchés ont rendu l'argent généralement productif. Ceci dit, qu'on lise à présent les déclarations de l'encyclique : « L'homme n'est pas non plus autorisé à disposer au gré de son caprice de ses revenus disponibles, c'est-à-dire des revenus qui ne sont pas indispensables à l'entretien d'une existence convenable et digne de son rang. Bien au contraire, un très grave précepte enjoint aux riches de pratiquer l'aumône et d'exercer la bienfaisance et la magnificence, ainsi qu'il ressort du témoignage constant et explicite de la Sainte Écriture et des Pères de l'Église ».

« Des principes posés par le Docteur Angélique, nous déduisons sans peine que celui qui consacre les ressources plus larges dont il dispose à développer une industrie, source abondante de travail rénumérateur, pourvu toutefois que ce travail soit employé à produire des biens réellement utiles, pratique d'une manière remarquable et particulièrement appropriée aux besoins de notre temps, l'exercice de la vertu de magnificence ».

P. Goreux, s. i.

# L'onanisme conjugal

## I. — L'enseignement du Magistère ordinaire

Parmi les vérités que l'encyclique *Casti connubii* a mises le plus opportunément et le plus clairement en lumière, il faut citer la malice intrinsèque et grave des actes qui s'opposent directement à la fécondité des rapports conjugaux. Surtout en ces dernières années, on rencontrait des laïcs instruits et même des prêtres qui niaient ou mettaient en doute l'opposition de ces pratiques à la loi naturelle. Dans les condamnations répétées du Saint-Siège ou des évêques, ils essayaient de voir une loi ecclésiastique rigoureuse exigée par de graves abus, mais que les difficultés croissantes d'ordre économique ou social forceraient à mitiger.

Quelques-uns même accusaient d'individualisme étroit les arguments des moralistes en cette matière. Ils affirmaient la nécessité de remplacer la doctrine commune par une thèse nettement sociale qui tempérerait par de nombreuses exceptions la rigueur des prescriptions actuelles.

Pareils préjugés ne peuvent disparaître du jour au lendemain. Il ne sera donc pas inutile d'étudier attentivement le caractère de la doctrine contenue dans l'encyclique en cette matière. Dans cet article nous exposerons l'argument d'autorité sur la malice intrinsèque de l'onanisme conjugal; l'argument de raison et la malice de la coopération feront l'objet d'un article ultérieur.

Après avoir rappelé l'abus du mariage dans la restriction volontaire de la natalité et fait allusion aux déclarations des évêques anglicans de Lambeth sur l'emploi des méthodes anticonceptionnelles, le Saint-Père conclut par cette affirmation solennelle : « l'Église catholique... élève bien haut la voix par Notre bouche, en signe de sa divine mission,... et elle promulgue de nouveau : que *tout usage du mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de sa puissance naturelle de procréer la vie, viole la loi divine et naturelle*

*et que ceux qui auront commis un tel acte se sont souillés d'une faute grave* ».

Quelle est la valeur doctrinale de cette déclaration? Deux réponses sont possibles. La première voit dans ce passage de l'encyclique une définition ex cathedra, un acte extraordinaire du magistère infaillible du Souverain Pontife déclarant la malice intrinsèque et grave de tout acte d'onanisme conjugal. Le R. P. Van der Meulen, C. SS. R. a comparé la formule dont s'est servi le Souverain Pontife avec toutes les conditions requises par les théologiens pour constituer une définition ex cathedra. Elles lui paraissent ici toutes réalisées : le Pape s'adresse comme *Docteur suprême* à l'*Église universelle* et *au nom de la mission* divine d'*enseigner* il promulgue une *formule définitive* sur une *vérité morale*. Comme il ne la déclare pas toutefois comprise dans le dépôt de la révélation, elle s'impose non de foi divine, mais de foi ecclésiastique. C'est une « vérité catholique définie infailliblement » (1). Le R. P. Vermeersch adopte la même conclusion (2).

Tout le monde n'admet pas cette conclusion. L'objection la plus spécieuse qu'on lui fait est tirée du mot : *denuo* (de nouveau) employé par le Pape dans sa formule solennelle. Certains en concluent qu'il veut seulement *répéter*, confirmer solennellement l'*enseignement actuel* de l'Église, enseignement infaillible de son *magistère ordinaire*, sans en faire une déclaration *personnelle*, solennelle et définitive, *distincte* de cet enseignement.

Au point de vue de la *certitude* de la doctrine et de l'adhésion qui s'impose *pratiquement* à tous les fidèles, la différence est nulle entre les deux interprétations. On voudrait montrer ici qu'au moment où parut l'encyclique cette doctrine faisait certainement partie du dépôt des vérités enseignées par le magistère ordinaire de l'Église.

Le Saint-Père affirme que son enseignement représente « la doctrine chrétienne telle qu'elle a été transmise depuis le commencement et sans avoir jamais été passée sous silence ». Dans le rapport de la seconde Commission de la Conférence de Lambeth

(1) Cf. *Nederlandsche Katholieke Stemmen*, 1931, p. 98-108.
(2) *Catéchisme du mariage chrétien*, pp. 90-91.

(1930), on lit ces lignes : « Il faut reconnaître que dans l'Église catholique une tradition vraiment forte enseigne que l'emploi de méthodes préventives (anticonceptionnelles) est illicite dans tous les cas pour un chrétien » (1). Toutefois la Commission se refuse à voir dans cette doctrine traditionnelle les caractères d'un enseignement définitif. Peu avant l'apparition de l'encyclique, on en contestait aussi la valeur dans un article d'une revue catholique qui a fait sensation en Allemagne (2). Au cours des siècles, l'opinion de plusieurs Docteurs de l'Église sur la licéité de l'acte conjugal dans les circonstances où il est nécessairement infécond n'a-t-elle pas été abandonnée ou fortement mitigée (3)? A quoi l'on pourrait répondre d'abord que les deux doctrines ne sont pas présentées de la même manière chez les Pères de l'Église. Ensuite l'enseignement des Pères sur la malice de l'onanisme conjugal est resté celui de tous les grands moralistes anciens et modernes. Pour prouver notre thèse, l'argument de tradition ne nous est d'ailleurs pas nécessaire. Nous pouvons omettre également la série très longue des témoignages empruntés aux plus illustres représentants de la théologie jusqu'au XIX^e siècle. Parmi ceux de l'âge d'or de la théologie morale, citons-en deux d'une autorité exceptionnelle et qui n'ont jamais passé pour rigoristes en cette matière, surtout le second.

P. de Ledesma, O. P. dans son *Tractatus de magno matrimonii sacramento* écrit : « Coniuges peccant mortaliter quando voluntarie effundunt semen extra legitimum vas... Nam illud etiam est peccatum contra naturam. Ergo peccatum mortale » (4).

Th. Sanchez, S. I. († 1650) n'est pas moins formel : « voluntaria seminis effusio extra vas aut is modus congrediendi ex quo illa sequatur est manifestum scelus mortale contra naturam... » (5); et encore : « Quoties adeo contravenitur modo naturali concubitus

(1) *Church Times*, 15 avril 1930, p. 205, 1re col.

(2) MATH. LAROS, *Revolutionierung der Ehe* dans *Hochland*, XVII, Bd. 2, p. 193, et suiv. Le passage auquel nous faisons allusion se trouve p. 205.

(3) Cf LINDNER, *Der usus matrimonii*. Seine moralische Bewertung in der katholischen Moraltheologie alter und neuer Zeit. München, 1929.

(4) Salmanticae, 1592. Qu. 49, art. 2, dub. 2, 2a concl.

(5) *De sancto matrimonii sacramento*, lib. IX, disP. XVII, n. 12.

ut ex natura facti generatio subsequi nequeat, est peccatum lethale contra naturam ».

Parlant de la femme qui prend un remède anticonceptionnel (et supposant la coopération de l'époux), il ajoute : « ... mortalis culpae contra naturam reos esse. Ita ut nullo bono fine honestari possit » (1). Donc « mettre *positivement* et *directement* obstacle aux suites naturelles des rapports conjugaux est un péché contre nature et mortel, que ne peut justifier aucun but honnête ». Impossible d'être plus catégorique.

Mais pour prouver l'enseignement du magistère ordinaire, il nous suffira de montrer depuis plus d'un siècle l'accord entier de la doctrine proposée : 1° par tous les moralistes; 2° par les évêques des régions les plus diverses, soit individuellement, soit dans des lettres collectives où ils enseignent d'autorité la doctrine morale à leurs fidèles; 3° par les réponses du Saint-Siège, toujours identiques à elles-mêmes et de plus en plus précises.

Les anciens théologiens citaient encore les nombreuses autorités qui appuient leur doctrine. La plupart des théologiens modernes ne croient plus cette précaution nécessaire. Elle devient inutile quand une thèse ne rencontre aucun contradicteur. Ils sont tous d'accord pour déclarer l'onanisme conjugal, c'est-à-dire l'usage de relations rendues positivement et directement infécondes, une faute *grave*, *contre nature*, un abus abominable, un péché criant vengeance au ciel.

Qu'il suffise de renvoyer à Konings, C.SS.R. (2), Ballerini-Palmieri, S. I. (3), Lehmkuhl, S. I. (4), Ferreres, S. I. (5), Prümmer, O. P. (6) et Vermeersch, S. I. (7).

Un pareil accord eût pu suffire pour arrêter les doutes des fidèles et surtout des prêtres. Contredire la doctrine claire et unanime des meilleurs théologiens dans une matière morale de la

(1) *Ibid.*, lib. IX, disp. XX, n. 1, 2.
(2) *Theol. Mor.*, II[6], n. 1653.
(3) *Opus morale*, VI[2], n. 451.
(4) *Theol. Mor.*, II[11], n. 1094, 1095.
(5) *Comp. th. mor.*, II[11], n. 1148, ss.
(6) *Manuale th. mor.*, III[5], n. 700.
(7) *De Castitate*, [2] n. 257.

plus haute importance constitue toujours une imprudence grave.

On comprend toutefois que l'on ait cherché à justifier des doutes et des hésitations en rappelant certaines variations de la doctrine morale enseignée par de bons théologiens. Certains d'entre eux ne s'étaient-ils pas trompés sur la malice des opérations chirurgicales qui mettent en danger la vie de l'enfant pour sauver la mère? A quoi l'on eût pu répondre que l'accord était moins unanime et surtout que les réponses du Saint-Siège n'avaient pas été plus bénignes, mais plus sévères que les solutions de certains moralistes, par ailleurs plutôt rigoureux.

Mais dans la question qui nous occupe, l'enseignement doctrinal du magistère ordinaire s'exprimait clairement par ses organes autorisés.

Depuis plus d'un siècle, des questions furent posées au Saint-Siège sur l'attitude à prendre vis-à-vis des pénitents coupables de pratiques anticonceptionnelles. Les réponses publiées et expliquées dans les revues et les traités de théologie morale fournissaient aux confesseurs des directives suffisantes, comme on le verra ci-dessous. Comme les réponses du Saint-Siège recommandaient une grande prudence et discrétion dans les interrogations et les instructions du confessionnal, on put longtemps douter de l'opportunité d'un enseignement public en cette délicate matière. Devant la généralisation des abus cependant et la publicité de plus en plus large donnée aux doctrines néo-malthusiennes, cette abstention, loin de rester opportune, créait un véritable danger. Elle pouvait paraître justifier certains doutes et objections. Aussi depuis les années 1900 voit-on se succéder rapidement les lettres individuelles ou collectives des évêques sur cette matière.

Nous pouvons laisser ici de côté les considérations très justes qu'ils émettent sur les déplorables conséquences morales et sociales de l'abus du mariage. Ce qui nous intéresse avant tout, ce sont les déclarations d'un caractère doctrinal incontestable. Pour en comprendre tout le poids, il suffit de se rappeler qu'elles étaient insérées dans des lettres pastorales, destinées à *proposer d'autorité aux fidèles la doctrine et la morale chrétiennes*; qu'elles

émanent de ceux que « le Saint-Esprit a constitués pasteurs de l'Église de Dieu »; qu'elles furent souvent signées par *tout l'épiscopat* d'un grand pays. Il est trop évident que ces déclarations empruntent à ce fait une autorité doctrinale de la plus haute importance. On pourrait multiplier les citations; en groupant toutes celles qui, depuis vingt-cinq ans, sont émanées des évêques de tous les pays du monde, on rendrait à l'enseignement de la morale un service signalé.

Nous nous contenterons d'en citer quelques-unes, suffisantes pour montrer quel était, au moment où parut l'encyclique, « l'enseignement de l'Église » en cette matière.

« Stériliser de propos délibéré les relations conjugales, n'est rien moins qu'abuser du don de Dieu, mépriser sa loi, *bouleverser l'ordre naturel* et commettre un crime de lèse-humanité » déclare Mgr Rutten, évêque de Liége dans une lettre pastorale de 1907 (1). Peu après, une formule semblable était insérée au prône du diocèse. En 1909, Mgr Mercier écrivait : « Le néomalthusianisme préconise la restriction volontaire de la fécondité, dussent ceux qui la pratiquent réclamer, comme compensation, des *jouissances* répugnantes, *contre nature* » (2). Chaque année au prône de l'archidiocèse de Malines, on lit la formule suivante : « Il est interdit aux époux sous peine de péché mortel de contrecarrer la loi qui *de par la volonté providentielle* préside à la propagation de la vie ». Les évêques de Belgique publièrent en 1909 des instructions aux curés et aux confesseurs contre le vice de l'onanisme (3). Elles contiennent des enseignements d'une précision qui ne laisse rien à désirer. Ils rappellent d'abord leur devoir de pasteurs, qui leur interdit de garder plus longtemps le silence. Le vice condamné est clairement défini : « On commet le péché par tout acte conjugal dans lequel on met *de n'importe quelle manière* un obstacle *positif* à la procréation.

« Tous doivent savoir qu'il n'existe et ne peut être inventé *aucun* moyen positif, de soi efficace pour obtenir ce but, auquel ne

(1) Beringer, *Recueil documentaire, La famille chrétienne* [2] 1927, p. 10.
(2) Lettre pastorale sur : « Les devoirs de la vie conjugale », 1909. Cf. *Quest. act.*, t. 100, p. 302. — (3) Voir *N. R. Th.*, 1909, p. 616-624.

s'attache la très grave malice de l'onanisme ». « C'est un vice *contre nature*... », et les instructions le prouvent par son opposition au but premier des actes conjugaux, par l'Écriture, les déclarations formelles du Saint-Siège et l'opinion unanime des théologiens. Aussi, à toutes les objections des hésitants ou des coupables, faut-il répondre en premier lieu que « l'onanisme ou la stérilité volontaire (1) est toujours un péché très grave, *que ne peut légitimer aucun motif;* il *contredit* la fin du mariage et *la nature* de l'acte conjugal ».

Les décrets du Concile provincial de Malines en 1920 (art. 84-86) ne sont pas moins formels. « Les époux qui, de propos délibéré, posent l'acte conjugal d'une manière onanistique pèchent très gravement et ne peuvent s'excuser par aucun motif ou prétexte... »

Voici comment s'exprimaient les évêques allemands dans une lettre collective du 20 août 1913, au sujet de l'infécondité voulue dans l'acte conjugal : « C'est un péché grave, très grave, quels que soient les moyens ou le procédé employés. Aucune nécessité ne peut être si pressante, aucun avantage si grand, aucune force de la passion si violente, qu'ils puissent justifier une pareille violation de la loi morale naturelle et divine..... ». A ceux qui parlent du devoir de contrôler par la raison les effets de l'acte conjugal, l'archevêque de Cologne répond (2) : « Ils doivent se servir de leur raison également dans leur vie sexuelle. Mais pensez-y bien : se servir de sa raison ne signifie pas *fouler aux pieds la nature et faire échouer artificiellement ses tendances*, mais se servir de la raison veut dire marcher dans les voies indiquées par la nature et la conscience ».

Les mêmes enseignements se retrouvent dans la lettre collective des évêques français, en 1919 : « c'est *pécher gravement contre la nature* et contre la volonté divine que de frustrer, par un calcul égoïste et sensuel, le mariage de sa fin. Elles sont aussi funestes

(1) Évidemment les évêques ne parlent pas ici de la stérilité qui résulterait de la continence volontaire, totale ou temporaire.

(2) Cf. *Ein Hirtenwort den Brautleuten der Erzd. in treuer Sorge um ihr Glück gewidmet vom Erzbischof von Köln*, Kôln, Bachem, s. d.

que criminelles les théories et les pratiques qui enseignent et encouragent la restriction de la natalité » (1). — En Espagne, l'absolution du péché d'onanisme est réservée à l'évêque dans huit diocèses (2). — Dans la lettre collective de l'épiscopat des États-Unis, en 1920, nous lisons : « Les époux qui ont la juste conception du mariage... ne sauraient s'arrêter à cette prudence hypocrite qui prétend parfaire la nature en la frustrant de sa fin évidente... Cet égoïsme... est aux yeux de Dieu un crime abominable.... crime personnel, dont, peut-être, toute la nation aura à souffrir... » (3).

Le dernier en date de ces témoignages et le plus significatif par les circonstances où il fut rendu est celui du cardinal Bourne. Quand on sait la réserve dont on use en Angleterre envers ceux qu'on appelle à bon droit « nos frères séparés », on appréciera à toute sa valeur la sévère condamnation prononcée publiquement par le cardinal-archevêque de Westminster.

Parlant de la résolution votée par la majorité des évêques anglicans réunis au palais de Lambeth, il s'exprime comme suit : « Il est reconnu que les prélats qui ont adopté cette résolution ont abdiqué toute prétention qu'on peut jamais leur avoir attribuée à être les interprètes autorisés de la morale chrétienne ». Et prenant occasion d'une phrase ambiguë de ces évêques sur l'enseignement catholique en cette matière, il ajoute « De peur que quelqu'un ne soit induit en erreur par cette résolution de la Conférence de Lambeth et mis par là en danger de commettre un péché grave, j'affirme à nouveau l'enseignement de l'Église catholique sur ce sujet, *enseignement qui oblige en conscience tout homme et toute femme*. Toute action qui met directement obstacle aux conséquences naturelles de l'acte conjugal, c'est-à-dire la conception, soit dans l'état conjugal, soit en dehors de lui, est une faute contre nature, qui pèche contre la nature que Dieu nous

(1) Voir *Docum. cathol.*, t. 1, c. 579. Ici encore, il ne s'agit pas de la restriction de la natalité par la continence volontaire. — Comparer Mgr Andrieu, *Lettre pastorale*, 1913 dans Beringer, *Rec. docum.*, l. c., p. 70, et suiv.; Mgr Chollet, *L. past.*, *Doc. cath.*, t. 7, c. 521; Mgr Maurin, *L. past.*, 1923, *Doc. cath.*, t. 9, c. 535. — (2) *Razon y Fé*, 1919, 506 et suiv. — (3) *Doc. cath.*, t. 4, c. 196.

a donnée et par conséquent déplaît gravement à ses yeux » (1).

On ne peut douter que le cardinal-archevêque de Westminster n'ait exprimé de la sorte la pensée de ses vénérés collègues de l'Église d'Angleterre.

Nous voyons donc l'épiscopat *tout entier* ou ses représentants les plus éminents dans les principaux pays de l'ancien et du nouveau monde déclarer solennellement que l'acte qui consiste à mettre un obstacle positif aux suites naturelles de l'acte conjugal est un péché très grave et contre nature. Cet enseignement était donné au vu et au su du Saint-Siège ou plutôt il s'appuyait plusieurs fois explicitement sur les déclarations mêmes des organes les plus autorisés du Saint-Siège, la Sacrée Pénitencerie et le Saint-Office.

Du 15 novembre 1816 au 2 août 1929 on compte près d'une vingtaine de réponses du Saint-Siège ayant un rapport plus ou moins immédiat avec ce sujet. Citons les plus significatives.

On demande au Saint-Office ce qu'il faut penser des propositions suivantes : « 1° Pour des motifs honnêtes il est permis aux époux de faire l'acte conjugal comme le faisait Onan; 2° Il est probable que cet usage du mariage n'est pas défendu par le droit naturel ». Il répond le 21 mai 1851 : Au 1° : « La proposition est scandaleuse, fausse et contraire à la loi naturelle du mariage ». Au 2° : « cette proposition est scandaleuse et d'ailleurs condamnée implicitement par le pape Innocent XI, prop. 49 » (2).

La réponse du 19 avril 1853 est aussi formelle : elle déclare interdit l'usage imparfait du mariage, soit par interruption de l'acte, soit par l'emploi d'un condom « car cet acte est *intrinsèquement mauvais* »; elle ajoute que la femme ne peut se prêter au rapport fait de la seconde manière : « car elle coopérerait à un acte *intrinsèquement illicite* » (3).

(1) Paroles prononcées le 5 oct. à Swansea. Voir *Universe* 10 oct. 1930, p. 1.

(2) Cf. GOUSSET, *Instr. pro conf.*, 2e éd., p. 14, n. 3. La proposition condamnée par Innocent XI, est la suivante : « L'acte solitaire n'est pas défendu par le droit naturel. Par conséquent si Dieu ne l'avait pas défendu, il serait souvent honnête et parfois obligatoire sous peine de péché grave ». DENZINGER, 1199.

(3) *Ami du Clergé*, XX, 1898, p. 1077.

Parmi les nombreuses réponses de la Sacrée Pénitencerie, peut-être suffirait-il de citer celle que donna (13 nov. 1901) ce tribunal romain au sujet d'un pénitent qui ne voulait pas renoncer à des pratiques onanistes. Un prêtre lui avait dit qu'elles n'étaient pas coupables quand le mari y cherchait uniquement l'apaisement de la concupiscence et non la pollution : « On ne peut absoudre le pénitent qui refuserait de s'abstenir de ces actes, qui sont de l'onanisme pur et simple » (1). Pour compléter cette doctrine, on y joindra la réponse de la Sacrée Pénitencerie du 3 juin 1916. Quand le mari emploie un moyen extérieur pour empêcher la fécondité des rapports, il faut le traiter comme l'homme qui attente à la pudeur d'une personne vierge et sa femme doit lui opposer la résistance qui s'imposerait dans un cas semblable (2).

Sur les dix-neuf réponses données par le Saint-Siège depuis le 15 novembre 1816 jusqu'au 2 août 1929, pas une ne contredit ou ne tempère la doctrine donnée ci-dessus. On y remarque toutefois une réelle évolution. Alors qu'au début on conseillait surtout la prudence au confesseur qui voulait interroger sur ces matières, on insiste davantage par la suite sur l'obligation d'interroger, la nécessité d'éclairer les fidèles et le devoir de refuser l'absolution à ceux qui ne veulent pas se conformer à cet enseignement. Il suffit de comparer à ce point de vue les réponses données par la Sacrée Pénitencerie le 8 juin 1842 et par le Saint-Office le 21 mai 1851.

Cette évolution dans les réponses du Saint-Siège et l'enseignement des théologiens concernant la *conduite pratique* à tenir par les confesseurs ne doit pas étonner. Elle s'explique pleinement par le changement des circonstances et ne recèle aucune contradiction. Dans une matière aussi délicate, le respect dû au sacrement lui-même impose, dans les questions, une grande réserve. De plus, aussi longtemps que cet abus de mariage pouvait encore passer pour une faute de caractère sporadique, le confesseur n'avait pas à interroger à son sujet sans raison particulière assez grave. Enfin l'on a toujours admis qu'il ne faut pas troubler,

(1) Voir Ferreres, s. I., *Comp. th. mor.*, II[11], n. 1166 — (2) Ferreres, s. I., *l. c.*, n. 1165.

sans résultat et surtout au risque d'aggraver les fautes, la bonne foi d'un pénitent, à moins d'un dommage grave pour lui ou pour un tiers. Les mêmes raisons expliquent le silence longtemps gardé dans la chaire chrétienne sur ces honteux péchés.

Quand cet abus eut pris des proportions plus considérables, le Saint-Siège, qui n'avait jamais approuvé un silence total, insista sur le devoir d'interroger. Bientôt les évêques furent amenés à expliquer et à condamner publiquement ces pratiques gravement coupables. Dès lors, les confesseurs devaient eux-mêmes sortir d'une réserve qui eût paru connivence. Grâce à l'enseignement des évêques, leur tâche fut beaucoup facilitée, car les pénitents ne pouvaient plus leur reprocher d'imposer une opinion personnelle et incertaine dans une matière de la plus haute gravité (1).

La déclaration solennelle de Sa Sainteté Pie XI confirme pour le moins et couronne cet enseignement infaillible du magistère ordinaire naturel : l'onanisme conjugal est un acte gravement contraire à la loi divine, même naturelle. Le Saint-Père en conclut qu'aucune raison, si grave soit-elle, ne peut en justifier ou en excuser la pratique, même dans un seul cas.

Tout changement de doctrine en cette matière apparaît désormais impossible. Il ne reste pour le fidèle qu'à chercher, dans les moyens de grâce mis par Dieu à sa disposition, la force dont il aura souvent besoin pour préserver de ce crime l'intégrité de sa vie conjugale.

J. CREUSEN, S. I.

(1) Voici la liste des réponses du Saint-Siège au XIX[e] siècle sur l'onanisme conjugal : S. Pénitencerie, 15 nov. 1816 (*N. R. Th.*, 1877 p. 322 ; Gousset, Th., *Justif. de la th. mor. de S[t] Alph.*, p. 274); 23 avril 1822 (Gousset,, p. 273); 1 février 1823 (Gousset, p. 272); 8 juin 1842 (Ferreres, *Comp. theol. mor.*,[11] II, n. 1162-63); 27 mai 1847 (Ferreres, II, n. 1160). — Saint-Office, 21 mai 1851 (*N. R. Th.*, 1886, 537, note 1); 19 avril 1853 (*Ami du clergé*, t. XX, 1898, p. 1077, n. III). — S. Pénitencerie, 14 déc. 1876 (*ibid.* p. 1078, n. IV; *N. R. Th.*, 1886, 536); 16 juin 1880 (Cf. *N. R. Th.*, 1931, p. 685); 10 mars 1886 (*Ami du Clergé*, p. 1079, V; *N. R. Th.*, 1886, p. 536); 30 mars 1889 (*Ami du Clergé*, p. 1079). — *S. Office*, 26 mars 1897 (*A. S. S.*, t. 29, p. 704). — S. Pénitencerie, 13 nov. 1901 (*A. S. S.* t. 34, p. 423; Ferreres II, n. 1165); 3 avr. 1916 (Ferreres, II, n. 1165; *Per.*, VIII, 301); 3 juin 1916 (*Per.*, VIII, 302; Ferreres, II, n. 1165). — Saint-Office, 23 nov. 1922 (*Ned. Kathol. St.*, févr. 1923; *N. R. Th.*, 1923, p. 267).

# Un Jongleur du Bon Dieu

C'était le temps où surgissaient les grandes cathédrales, le beau et bon vieux temps, comme nous l'imaginons si volontiers à travers sept cents ans. Cependant les mœurs relâchées, l'injustice, la cupidité et quelques autres vices éternels de l'humanité fleurissaient, même dans le sanctuaire.

Alors, dans nos contrées, un Norbert se releva de son chemin de Damas, pour devenir l'apôtre de la pénitence et de la vie chrétienne : l'Évangile trouva des hérauts dans les Prémontrés. Cinquante ans après, ce fut le tour de l'Italie et de l'Espagne de purifier le monde à la flamme des saints Dominique et François d'Assise.

Tels sont les noms les plus illustres de la croisade évangélique de cette époque : ce sont des chefs de légions. Mais combien d'autres, plus obscurs, prêtres, moines ou simples laïcs, frappés du spectacle des mêmes maux, eurent le cœur d'entreprendre semblable apostolat ? En voici un. Son nom ? Jamais, sans doute, nous ne le saurons. Son pays ? La Belgique, nos provinces wallonnes : on le découvre à force d'érudition. A force d'érudition encore, on apprend qu'il vécut aux environs de l'an 1200. Qu'a-t-il fait ? Peut-être rien autre que chanter ou déclamer devant le peuple, aux portes des églises et des moutiers. Mais de son répertoire, il nous a laissé un magnifique morceau, que, faute de titre, les savants ont appelé le *Poème Moral* (1). Cette œuvre est le seul document qui nous renseigne sur son auteur, et encore le fait-elle avec une telle parcimonie que sa figure et sa vie resteront toujours dans la pénombre. Au surplus, il peut y avoir très loin entre l'homme et sa plume. Ici, heureusement,

(1) *Le Poème Moral* a été publié intégralement, pour la première fois, par M. Alphonse Bayot, professeur à l'Université de Louvain, en 1929 (Liège, Vaillant-Carmanne). Cette édition, vrai chef-d'œuvre d'érudition, est précédée d'une introduction très fouillée qui dit tout l'essentiel sur le poème. Nous ne pouvions ici que faire nôtres les observations et conclusions du savant philologue. Nous ne nous en sommes écarté que sur ce qui touche à la condition de l'auteur.

personne ne le mettra en doute, c'est le cœur qui dicta à la main, et l'on peut, sans violenter les textes ni trop risquer de s'abuser, deviner l'homme sous leur voile.

On a cru que notre poète était un moine; on a supposé qu'il était un clerc, voire un curé (1). A notre avis, il fut un simple jongleur, un laïc, mais un laïc fervent, qui se fit apôtre par son art et par son chant; il fut ce que nous appellerions aujourd'hui un écrivain catholique.

Son *Poème Moral* est une œuvre de longue haleine : elle ne comprend pas beaucoup moins de quatre mille vers alexandrins, groupés en quatrains monorimes. Ceux-ci étaient destinés, non seulement à la lecture privée, mais principalement à être récités, psalmodiés en quelque sorte, devant un auditoire qu'il s'agissait de ne point rebuter par un exposé sec et abstrait. C'est une espèce de sermon populaire : « nostre petit sermon », dit bonnement le poète. Ce petit sermon, il le commence par de belles histoires : celle de Moïse, le larron éthiopien, et celle de Thaïs, la pénitente égyptienne; il l'achève par l'évocation de l'enfer qui torturera ceux qui n'auront point quitté le péché. Entre-temps, l'auteur expose l'attrait de la vie vertueuse et comment l'on peut, au milieu des richesses du monde et malgré les assauts de Satan, gagner le ciel. Ainsi nous offre-t-il trois visions : les temps héroïques du désert, le monde contemporain, l'au delà... Le désert servant de lumière au monde pour gagner la bataille contre l'enfer, voilà en résumé, le sujet du sermon, son unité essentielle. Vaste dessein que l'auteur a réalisé sans nulle rigidité, mais non sans femeté, où il a mis de l'allure, de la vigueur; du souffle aussi et un art qui n'est pas d'un novice, assurément, mais plutôt d'un lettré à qui l'épopée est familière. Mieux encore, il y a mis son ardeur d'apôtre, persuadé que faire entendre la voix de Dieu est la plus belle mission qui soit au monde.

(1) Cf. Bayot, *o. c.*, p. clxxxviii et suiv; Delbouille, dans *Revue belge de philol. et d'hist.*, 1930, t. ix, p. 967-968.

Pénitence! Pénitence! C'est le grand appel qui retentit à travers le poème, comme un écho des Prophètes et du Précurseur. Hélas, notre jongleur a beau insister :

Mieux vous convient d'ouïr notre petit sermon
Que les vers d'Apolone ou d'Aïen d'Avinion, (v. 2311)

le gros de la foule a meilleurs amusements et ne s'inquiète guère de la parole de Dieu (1). Le diable a réussi à transformer en occasions de péchés les jours consacrés au Seigneur et jusqu'aux processions de pénitence. Ah! certes, Dieu « prend pitié des hommes, quand il les voit aller en files et pieds nus, derrière les reliques et la croix, le cœur aussi humilié que le paraît le corps » (3174-76). Mais voilà qu'on porte les reliques en plaisantant, et qu'on se met à danser! On danse à l'aller et, pour mieux danser au retour, on ne s'attarde pas à l'église (3185-92). Mêmes dérèglements aux jours de vigile : la sainte veillée n'est qu'un prétexte à folles danses (3197-3204). Aux jours de fête, on fait la plus petite possible la part de Dieu. On sort de l'église à peine l'office terminé (3129) et l'on s'empresse autour du jongleur... et l'on y demeure jusqu'au soir, écoutant de vaines histoires ou des grossièretés, que l'on entrecoupe de danses encore, tandis que d'autres préfèrent s'installer au cabaret d'en face et s'enivrer jusqu'à perdre le sens, ou jouer jusqu'à perdre tout le fruit d'une semaine de travail (3153-3160).

Parmi les plaisirs qui entraînent la foule avec plus de force que la foi, il en est un, bien médiéval, qui n'effraye plus aujourd'hui, mais qui, à en juger par la véhémence de notre moraliste, devait être jadis très redoutable : le jeu d'échecs. L'échiquier, on ne le trouve pas chez l'homme de bien (2379) : ce jeu maudit, plein de vanité, en a damné plus d'un : il ne peut être qu'un mauvais truc du diable :

Très joyeux fut le diable quand il l'eut inventé. (3226)

Autre divertissement : les jongleurs. Le danger semble ici aussi avoir disparu de notre monde. En réalité, seul le nom a

(1) Nous avons cru devoir traduire ou moderniser le vieux texte français. Nous nous sommes efforcé de ne pas trop le défigurer.

disparu, la chose est restée : même elle s'est multipliée en se différenciant. Nos jongleurs d'aujourd'hui, ce sont nos innombrables romans, ce sont les films muets ou parlants, ce sont les jazz des dancings et les artistes de music-hall. C'est, en effet, un peu tout cela que représentait le jongleur. Et, pour cette espèce de gens, il n'est pas tendre, notre brave homme! On l'a justement remarqué : « Eux seuls, pour ainsi dire, n'ont point part à la mansuétude avec laquelle il traite les hommes et les choses... Pour stigmatiser l'action malfaisante de ceux qu'il regarde comme des suppôts de Satan, il va jusqu'à quitter le ton de bonne compagnie qui est naturellement le sien » (1).

Ne prenons pas, cependant, cette sévérité sans un grain de sel. Elle n'est pas si absolue qu'elle le paraît de prime abord : assurément y a-t-il jongleur et jongleur, et notre auteur lui-même doit en convenir mieux que personne, lui qui s'est fait jongleur! Mais lui ne détourne pas les gens du service de Dieu, ni les richesses du service des pauvres, lequel est encore celui de Dieu :

Dieu a prêté l'avoir à l'homme pour le service du pauvre,
Et non pour faire le mal et s'enorgueillir. (2098)

Qui en aide le pauvre, sert fort bien Dieu selon son désir.

Hélas, les largesses vont aux jongleurs et non aux pauvres. Largesse, prodigalité, gaspillage, luxe habitent chez les riches. Armures, bijoux, vêtements, chasses en témoignent tristement. Les banquets aussi. Le nombre des services prenait des proportions considérables, sans compter les desserts et entremets. Notre moraliste affirme que des festins comprennent jusqu'à treize plats. Mais, de peur que ce chiffre énorme ne paraisse invraisemblable et laisse ses auditeurs incrédules, il apporte un témoignage irrécusable : lui-même s'est trouvé un soir à pareil banquet, il a compté les treize plats, et, chose plus grave, il a mangé de tous...

Certes, je ne vous mens pas, je les comptai moi-même,
Et Dieu me le pardonne! car de chacun je mangeai! (2786)

Dieu, nous voulons le croire, lui aura, comme nous, pardonné

(1) Bayot, *o. c.*, p. cxc.

cette gourmandise, ne fût-ce que pour ce délicieux aveu où se mêlent la sincérité, la pudeur, la contrition et même encore une légère saveur de fruit défendu... Aveu précieux, d'ailleurs, car il nous révèle que notre écrivain ne vivait pas ou n'avait pas toujours vécu loin du siècle. Sans doute peut-il s'agir d'une faiblesse passagère seulement, mais peut-être aussi avons-nous là un trait qui s'apparente à toute une vie moins fervente qu'aurait d'abord vécue notre poète.

Quoi qu'il en soit, la bonne chère est un vice à combattre. Un farouche ascète imposerait le jeûne perpétuel. Tel n'est pas notre moraliste. Le « forfait » commis, il se permet de le nommer « glotenie ». C'est qu'en effet, ajoute-t-il,

On pourrait bien se contenter de trois mets. (2790)

Les trois mets sont, il est vrai, programme pour jours de fête En autre temps, le jeûne est chose excellente. Si l'on jeûnait, du moins, « un peu »!

Mieux vaut un peu jeûner et porter laine ou haire
Qu'en enfer longuement mourir, crier et braire. (1108)

Il faudrait, en tout cas, que ce fût un jeûne sérieux, et non une gourmandise camouflée, comme celle de ces moines qui « mangent du saumon sauce poivrade, et auxquels croissent en épaisseur le cou et le ventre ». Jadis, au temps du saint abbé Moïse, on n'avait pas coutume de devenir gras en jeûnant. Maintenant, le monde a tellement évolué que cela ne paraît plus étrange (179-184).

Gardons-nous cependant de faire consister la perfection dans le jeûne ou, en général, dans quelque pratique extérieure :

Dieu n'a jamais cure
De ce que fait l'homme, mais de ce qu'il tienne droiture.
Tel use de vin, viande et riches vêtements :
Dieu l'aime plus que tel qui boit de l'eau pure. (2320)

Ce principe, que notre auteur ne semble emprunter directement à personne, ne fait-il pas nettement ressortir la justesse et la saine modération de son ascétisme ?

La même conception se retrouve dans le domaine plus délicat de la beauté féminine.

Las! par péché de femme, combien de gens perdus! (492)

Or, la femme ne serait pas si dangereuse si elle n'était belle. Ainsi, est-ce par sa beauté que Thaïs a séduit (497). Et, cependant, remarquez-le, dit le poète,

Je ne veux pas dire que Dieu haïsse la femme qui est belle
Ni que par sa beauté elle déplaise au Seigneur... (450)

Mais,

Vous qui êtes belles, au nom de Dieu, songez-y donc!
La beauté est frêle chose, par Dieu! prenez-y garde!
Sachez que point n'avez plus dangereux ennemi... (500)
On tombe vite dans l'illusion, si l'on s'appuie sur la beauté,
Beauté trépasse tôt : demain elle n'est plus. (439)

Que faire donc? Tout simplement, de la beauté, « ne pas trop s'enorgueillir » et « prendre garde à ce qu'elle fait » (451). « Pas trop »! Comme cela tempère l'austérité! Ainsi le « jeûner un peu » de tantôt. Ainsi encore, ce petit « trop » glissé dans une image qu'on croirait de l'album salésien :

A la beauté, ne laissez pas trop long le frein...
Sagement l'on peut lui retailler les ailes... (502)

Il y aurait bien des choses à noter si l'on voulait tracer d'après notre auteur un tableau quelque peu complet des désordres de la société de son temps. Il faudrait évoquer notamment ces juges vénals auxquels le poète ne peut penser sans une douleur indignée, ou ces usuriers qui « à l'encontre des autres malfaiteurs, lesquels entrecessent de pécher », « volent aussi bien de nuit que de jour », puisque « tout en dormant ils dépouillent le pauvre » (3753-57). Il faudrait dépeindre les armures étincelantes d'or, les manteaux chargés de fourrures et de broderies, tout ce luxe qui, « au cou d'un seul homme suspend la rente de dix » (2744-2752). Il faudrait regarder les robes fastueuses, « les grands draps qui traînent par terre, si lourds à porter qu'à peine la dame peut-elle avancer » (2757-58). Il faudrait écouter d'une oreille mali-

cieuse, comme celle de notre poète, les exigences de ces dames pour les draps de couleur, pour les vêtements ouvragés et plissés, les ceintures ouvrées d'or et d'argent, et surtout les souliers qui doivent être fourrés de *paille* ou d'hermine, et que l'on ne daignerait pas encore porter si la semelle n'était à fleurs (2764-72)!... Mais, comme le dit parfois notre poète, « nous pourrions bien vous ennuyer » et « il nous faut aller plus avant ». Jetons, toutefois, un dernier coup d'œil sur ce tableau que l'on croirait d'hier et d'aujourd'hui :

Est-ce la paix, les gens vivent en trop grande « affiance »; (3217)
Le diable les fait d'autant plus pécher qu'ils ont plus d'abondance.
Les temps sont-ils durs ou est-ce la guerre, il ne leur laisse pas [pitance;
Ceux qui sont à l'étroit, il les fait choir dans la désespérance.

Par la force de ses propres passions, le monde roule vers l'enfer. D'ailleurs, le diable l'y pousse de tout son cœur. C'est bien le lieu de lancer l'appel à la pénitence. Au monde malade, il faudrait des médecins, et non point de ceux-là « qui préfèrent la maladie à la santé », parce qu'ils y ont plus à gagner, et qui, devant un riche malade, s'écrient : « Les affaires marchent bien maintenant! J'ai trouvé un lièvre gras! » (1349-53). Or, n'est pas médecin seulement celui qui guérit les corps, mais celui-là aussi qui garde les âmes du mal (1356-7). Hélas, il en est tant de ces mauvais médecins que notre jongleur peut à peine retenir ses larmes (1345-6). Ceux qui gardent les brebis sont lents et paresseux. De sauver les âmes, ils n'ont guère souci,

Et tel qui devait être berger est devenu loup. (464)

Tel autre, n'était l'amour de l'argent, vous ne le verriez jamais commencer un sermon. Pourvu que sa bourse soit enflée, qu'importe l'âme? Dieu est là pour s'en occuper (553-60)!

Les gens, de leur côté, n'aiment pas un pasteur austère, qui ne cède pas un peu à leurs folies. « C'est un mécréant, disent-ils de pareil prêtre. Il ne veut jamais se mêler à nous... Mais Dieu fasse miséricorde à dom Joffroit, notre prêtre! Ah! celui-là, il savait bien traiter chacun selon son rang; il n'avait pas son

maître en fait de jeux ou de divertissement. Il savait si bien nourrir éperviers et autours, il savait si bien servir clercs et chevaliers, et entretenir la joie et le plaisir!... Mais cet homme-ci, il ne veut jamais sortir de sa maison, et l'on ne peut rire le plus petit coup qu'il ne s'écrie aussitôt : c'est grand péché » (3353-68)!

Ce double portrait laisse assez voir qu'à côté des prêtres simoniaques ou mondains, il y en avait d'autres d'une dignité exemplaire : notre auteur leur avait déjà rendu hommage explicitement (557-8). D'ailleurs, n'étant vraisemblablement pas de la « corporation cléricale », il a pu être enclin à taxer de péché des rétributions nécessaires (1). Cependant, il nous paraît plus remarquable de voir comment il contient son indignation devant certains scandales. Est-ce humilité et respect pour le sacerdoce? Peut-être. L'on entendra, en tout cas, des saints et des prêtres de cette époque lancer de plus cinglantes accusations. Dans le demi-silence de notre prédicateur, doit entrer une part de prudence. « Etrillez un gros cheval à l'endroit où se trouve le mal, il se dresse, frappe des pieds, mord des dents » (469-72)... Apparemment, notre jongleur n'avait pas envie d'un mauvais coup...

Pourtant, quelle belle mission que de sauver les âmes! Quelle épée que la parole du prêtre! Et comme Dieu aime ceux qui s'en servent pour « tuer » les pécheurs et rendre la justice au tribunal de la pénitence (1300 et suiv.)!

Dieu! Qu'on doit bien priser un bon prêcheur!
Nul ne peut faire en ce siècle œuvre meilleure
Que convertir, rendre juste le pécheur,
Et remettre dans le chemin ceux qui sont dans l'erreur! (172)

A cet apostolat, les laïcs doivent prendre part, et c'est pour remplir ce devoir que chante notre jongleur. Comme saint Paphnuce, assurément, « il ne voudrait aller à Dieu sans compagnon, sachant bien que plus il en amènera, mieux il sera accueilli et aimé de Dieu » (565-8). Chacun devrait avoir pareille ambition (3413 et suiv.).

(1) Ainsi critique-t-il le *stipendium missae* (3087-88).

Mais que demander aux âmes qui veulent sortir du péché ? En quoi consistera la pénitence et la vraie conversion ? Notre moraliste va faire preuve encore de la plus juste conception des choses. Il ne demandera rien d'extraordinaire, mais il insistera sur l'essentiel. Thaïs, la pénitente, voilà l'exemple, et, toutefois, il n'en propose pas l'imitation complète. Ce qu'il requiert avant tout, c'est le vrai repentir qui éloigne du péché.

Qui veut avoir pardon et à Dieu retourner
Sans vraie repentance ne se peut reconcilier.
Sans son amour, Dieu ne lui veut pas sa grâce donner
Et il n'a point l'amour de Dieu, aussi longtemps qu'il veut
[mal ouvrer. (924)
Qui veut le pardon et la misésicorde les obtiendra certainement.
Sans faute, il trouvera pardon, qui pardon demandera.
Quelque péché qu'il ait commis, quand il s'en écartera,
S'il veut s'en amender, Dieu n'en demandera plus compte;
S'il veut les oublier, Dieu les oubliera... (420)

Notre bon jongleur connaît les lâches hésitations : « tel a la volonté de quitter le mal, qui ne trouve jamais l'heure de s'en éloigner » (3539-40). Il faut agir promptement et énergiquement. On ne peut différer la conversion. Pas davantage la confession. Ici, nous ne suivrons pas l'auteur qui s'attarde à expliquer en détail les conditions d'une bonne confession. Ses conseils ne nous apprennent rien, sinon qu'il entend exercer consciencieusement son apostolat. Mais une fois de plus, son esprit profondément évangélique se révèle. Il faut se confesser, dit-il, à un prêtre et, à défaut du prêtre, à un laïc, selon la coutume bien connue du moyen âge. Ce sont là des exigences formelles, mais par dessus tout il y a la miséricorde divine. Si, d'aventure, le pécheur ne trouve ni prêtre ni laïc et qu'il vienne à mourir « desconfessé », quelle mesure Dieu prendra-t-il envers lui ? « Pardon il aura, je pense », dit le saint homme Paphnuce, et notre bon jongleur après lui.

Reste à expier et à prévenir les rechutes. Nous sommes assurés déjà qu'il ne sera certainement pas question de jeûnes exorbitants

ni d'aucune autre excentricité. Notre auteur, qui aime tant les Pères du désert, ne leur a emprunté que ce qui convient réellement à tous les chrétiens. Il ne recommandera pas les longs et nombreux pèlerinages. *Qui multum peregrinantur raro sanctificantur*, devait dire plus tard Thomas a Kempis. Notre moraliste observe, lui, que des gens vont en pèlerinage et, au retour, commettent bientôt plus de péchés qu'ils n'en avaient commis de toute leur vie (3281 et suiv.). Faut-il peut-être, pour combattre le luxe et les vices qui s'y rattachent, donner tout son bien aux pauvres ? « L'homme ne peut-il se sauver tant qu'il a une croûte de pain ? » Non certes, « ce serait trop rude et trop âpre commandement » (2227-28). Le dénuement n'est pas nécessaire au salut. Les riches peuvent se sauver. On peut avoir la richesse et conquérir Dieu. Ce qui est impossible, c'est d'aimer, à la fois, Dieu et la richesse. L'auteur le démontre longuement (1909 et suiv.) et formule alors ce principe lumineux :

Autre chose est aimer, autre chose est avoir. (1993)

Encore une fois donc, pas de rigorisme ou d'étroitesse contraire aux réalités ou aux nécessités de la vie.

Même attitude à l'égard du monde. Ne serait-il pas plus sage et plus facile de le quitter tout à fait ? Notre ascète est loin de le penser. Si loin qu'on lui prêterait même une fausse opinion : le cloître semble n'être à son avis qu'une institution excellente, sans doute, mais pour les faibles qui ont besoin de s'abriter :

Qui ne peut être dans le siècle sans que le siècle ne l'entraîne
Mon conseil est qu'il s'en retire,
Qu'il abandonne tout, qu'il s'en aille, essaye une autre vie,
Là où le mal du siècle ne crie ni ne braie. (3440)

Encore faut-il se garder de penser que le monastère fasse le moine. « Ce n'est pas le lieu mais le cœur qui fait le salut de l'homme » (3552), ou lui procure une sécurité parfaite : car il arrive que le diable, voyant son « ami » lui échapper, dresse toute sa force contre lui et n'a de cesse qu'il ne l'ait abattu. Il est à craindre alors que, réussissant à le retirer du cloître, il ne le fasse tomber dans une vie bien plus mauvaise qu'auparavant (3273-80). En tout cas, il ne peut être question de cloîtrer tous les chrétiens !

Tout le monde ne peut devenir ermite
Laisser sa famille, mener si dure vie. (3544)

Ce qui s'impose, c'est de quitter le siècle, de cœur, sinon de corps (3577-78). Car :

On peut être dans le siècle et quitter le siècle. (3545)

Ainsi fait celui qui ne veut jouir du siècle, qui aime Notre-Seigneur plus que le siècle, et qui ne prend au siècle que le nécessaire (3546-8). La vie chrétienne au milieu du monde, intégralement acceptée avec ses multiples devoirs quotidiens et ses inévitables croix, telle est la règle et même l'idéal que propose notre moraliste. Sans doute, il y a dans ce monde bien des mécréants qui mettent en oubli Dieu et sa loi, mais aussi, grâce à Dieu, il est encore de braves gens au service du Seigneur (3441-44). Et, plus optimiste, songeant aussitôt aux moines fervents que la foule ignore, le poète reprend son affirmation : « Oui, il y a de bonnes gens, plus que nous ne pensons, nous qui vivons dans le marais du siècle » (3477-80). Néanmoins, on peut fort bien vivre dans le siècle et se sauver (2544). Cette vie ne nous offre-t-elle pas le moyen d'obtenir miséricorde ? « Ci ou là », le péché doit être expié. Heureux donc ceux que Dieu châtie ici-bas, et surtout ceux qu'il frappe le plus, car telle est sa manière de traiter ceux qu'il aime le plus (309). Et puis, que d'occasions de bien faire et de mériter le ciel ! « Tout ce qu'on donne en vanité est perdu, mais ce qu'on donne aux pauvres est tout donné à Dieu... Dieu a prêté la richesse à l'homme pour servir les pauvres... C'est une grande aumône que d'héberger les pauvres, de lever et de recoucher les malades faibles ou étrangers. Qui a coutume de le faire, sachez qu'il est cher à Dieu » (2093-2103).

A côté des misères corporelles, la pauvreté des âmes appelle les gens de cœur. Les hommes vertueux ne doivent pas s'éloigner des faibles, mais, au contraire, se dépenser à leur aide. Qui sait enseigner la voie aux égarés, qui a la force de les ramener à Dieu, ne doit pas fuir le monde : mieux vaut qu'il souffre parmi les maux du monde. Nul ne peut rendre service plus agréable au Seigneur que de retirer le pécheur du mal, et s'il le fait à grand'

peine et douleur, il en aura devant Dieu d'autant plus de joie et d'honneur (847 et suiv.).

Sans doute, pareille vie, au sein du monde requiert de la vaillance. L'Écriture ne dit-elle pas que « la vie de l'homme ressemble à un combat », à une « chevalerie » (2692) ?

Mais plus forte est la guerre, plus grands sont les ennemis,
Et plus les vaillants chevaliers ont meilleure besogne ! (3406)

Mieux que partout ailleurs, on croit entendre ici l'âme du jongleur. C'est son propre idéal qui vibre dans ces fières paroles et qui frissonne encore dans ces vers :

...Qui doit mener l'armée
Qu'il tienne droit toujours le gonfanon
Et ne délaisse pas ceux qui lui sont confiés ! (3424)

La plupart, naturellement, ne sont appelés qu'à suivre le gonfanon. S'ils redoutent la bataille, s'ils sont faibles et désarmés, le cloître s'ouvre à eux, nous le savons (3425-32). Mais il n'y a pas lieu de tant s'effrayer :

Jésus ne met pas ses hommes en oubli; (2991)
Ceux qui se confient bien à lui, jamais ne seront « desconfit ».

Dieu les couvrira de son écu (3013). D'ailleurs, l'humilité n'est-elle pas une force invincible ?

Où qu'elle soit, diable n'y peut mettre son pied. (2848)

Après tout, l'homme du monde ne mène-t-il pas une existence plus pénible que le chrétien ? Le monde a aussi ses exigences. Voyez, dit pittoresquement notre jongleur :

Quand on frappe un chevalier en pleines entrailles (1885)
Et qu'à grand'honte on lui fait vider la selle,
Pendant ce temps, l'homme dévôt est assis tout seul en sa chapelle,
Et sans nul grand tourment, chante sa *miserele* (son miserere).

L'argument n'est peut-être convaincant que pour les vaincus... Quoi qu'il en soit, il est toujours plus aisé de conquérir le royaume de Dieu. En effet, ce royaume est cette « chose merveilleuse »,

« meilleure que toute », et qui s'obtient cependant « au prix des plus vulgaires ou des plus minimes ». Toute sa gloire s'achète « par un œuf ou par moins encore », car, qui n'a même pas un œuf à donner, il lui suffit de sa bonne volonté (2185-92)! Voilà bien de nouveau la doctrine large, saine et consolante, à laquelle ne manquent pas la couleur et la vie. La strophe qui suit s'éclaire d'une même grâce :

Nul homme ne doit s'inquiéter ni se désespérer.
La grâce de Dieu se peut facilement trouver.
La route n'est pas si rude qu'on n'y puisse bien marcher
Le ciel n'est pas si haut qu'on n'y puisse bien monter (1916)!

Ce dernier vers n'est-il pas la trouvaille d'un poète et d'un saint ?

Pour apprécier justement le *Poème Moral*, il ne faut pas perdre de vue que notre jongleur s'adresse à la foule des chrétiens et qu'il s'interdit expressément tout autre public :

Je ne parle pas à ceux qui sont sages
Et ne veux pas enseigner ceux qui n'en ont pas besoin (2314).

Et il ajoute gentiment :

Je ne sais si mes vers pourront aider quelqu'un,
Mais je crois bien, s'il plaît à Dieu, qu'à personne ils ne nuiront (2316).

Ainsi considéré, le *Poème Moral* est un admirable sermon. La solide et belle doctrine tantôt s'y enflamme, tantôt s'illustre de croquis, et tantôt se mêle à l'eau du récit qui coule limpide et sans hâte. Si la langue avait plus communément aisance et relief, si certaines parties étaient plus concises, on n'hésiterait pas à prononcer le mot de chef-d'œuvre. Incontestablement, pour l'époque, c'en est un.

Au point de vue des idées religieuses et de la littérature spirituelle, la place qu'occupe le *Poème Moral* nous paraît n'avoir pas été assez remarquée.

Y a-t-il en langue française, romane ou germanique, un traité de cette importance qui ait apparu avant celui-ci ? Nous n'oublions pas la *Cantilène de sainte Eulalie* ni les vers d'Hélinant,

mais n'assistons-nous pas ici vraiment, sinon à la naissance, du moins, à l'éclosion de la littérature spirituelle en langue vulgaire? Sans doute, il ne s'agit encore pour une large part que d'une traduction. Mais déjà l'écrivain se détache nettement de son modèle, il s'essaie à voler de ses propres ailes et ce n'est pas alors qu'il est le plus maladroit ni le moins agréable. Parfois même il vole haut, plus haut qu'il ne semble à première vue. Un sermon pour la masse doit garder des limites. Mais ces limites, l'auteur ne les a pas placées trop près de la terre. Au contraire, l'on décèle, çà et là, des indices d'une pensée et d'une vie religieuse qui dépassent de beaucoup la vie chrétienne commune.

Qu'on ne s'y trompe pas. Quand l'auteur, par exemple, voit dans les monastères des refuges pour les faibles, il n'exprime pas toute sa pensée. Il est trop clair, par ailleurs, qu'il assimile, non à des faibles, mais à des athlètes sacrés, les Moïse, les Paphnuce, les Benoît (1). Il sait trop bien que, de son temps encore, les monastères sont riches en sainteté (3479-80), et l'on sent en lui un ami des moines, prêt à bondir contre leurs détracteurs (3493-96). Ecoutez aussi ces quelques vers qui lui sortent du cœur :

C'est si bonne et si douce chose de servir Dieu;
Qui l'a aimé ne s'en peut séparer. (258)

Les saintes âmes, dit-il plus loin,

Souvent et doucement pleurent d'amour de Dieu.
Elles pleurent parce qu'elles sont loin de leur Seigneur,
Mais de telles souffrances et de tels pleurs viennent d'une [grande douceur. (383)

De tels vers aussi, remarquons-le, paraissent bien venir de l'âme du poète, et non de son modèle latin. Ceux-ci encore :

L'homme qui aime Dieu et son royaume
Donne toujours, et toujours croit avoir peu donné. (2192)

Notre auteur n'ignore pas non plus la joie de souffrir pour Dieu

(1) Voyez aussi le vers 3544 cité p. 153.

et le sceau de prédestination que la souffrance imprime sur l'homme qui l'accepte (311-312). Il connaît la douceur de la vie recueillie aux pieds du Seigneur, celle du brave homme qui, pendant que la foule délire, « siet coiz », reste assis en silence « et pense à Dieu ou en écoute parler » (1895-96). Il connaît surtout le courage et la générosité au service du Chef : « c'est lorsque les peines et les difficultés assaillent les hommes, que l'on distingue, Jésus, tes soldats ! Car ce n'est pas en temps de paix que se révèlent les bons chevaliers » (3381-84).

Écoutons enfin ces deux dernières strophes. Fortes, riches et majestueuses, elles sont sur le chemin qui mène aux accents sublimes du fameux sonnet :

N'y eût-il pas de ciel je t'aimerais,
Et n'y eût-il point d'enfer, je te craindrais...

En enfer, dit notre poète,

Les damnés ont tant de peine et de détresse (3789)
Que s'il n'y avait nulle joie en paradis
Et que l'homme pût vivre mille et mille années
Il devrait bien tâcher encore d'échapper à l'enfer.

Et, devant Dieu, d'autre part, tant il y a de délices (3793)
Que s'il n'y avait ni peine ni tourment en enfer,
Chaque jour se devrait-on encore vivement efforcer
Pour n'être point privé des biens que Dieu donne à son peuple.

Ainsi donc, ce poème nous offre une série d'indices, d'amorces d'une vie spirituelle intense et haute. L'ascétisme qu'il présente s'insère dans l'amour de Dieu et s'élance vers ce même amour. Il ne prêche pas une pénitence sombre et sans lumière, il évite un amour qui ne serait qu'illusion : réalisme et sage modération, esprit purement évangélique, fruit de la lecture assidue des Livres Saints, des Pères du désert et du grand Pape Grégoire. Fruit aussi d'une âme profondément croyante, pieuse, ardente et pénitente.

*Poème Moral*, on le voit, est un titre bien imparfait, trop imprécis : celui de *Sermon de Pénitence* ou de *Poème de la Conversion*

lui conviendrait mieux, pensons-nous, car vraiment il s'agit de toute l'histoire de l'âme qui veut retourner vers Dieu. L'auteur lui-même n'était-il pas une de ces âmes converties ou, du moins, revenues à une conception plus austère, plus sérieuse, de la vie chrétienne ? Sa bonté, sa condescendance à l'égard du pécheur ne trahit-elle pas une certaine expérience de la faiblesse humaine ? L'amour des grands saints pénitents ne suggère-t-il pas aussi semblable hypothèse ? En tout cas, on ne se trompera guère si l'on croit que ce *Poème de la Conversion* a mûri à l'ombre d'un monastère bénédictin. Sans être moine ni prêtre, notre moraliste a dû fréquenter quelque abbaye fervente. De son propre mouvement, par zèle pur, il s'en éloignait périodiquement, se mettait en route à travers « le siècle », se faisant le jongleur du bon Dieu. Pareille vocation, pareil office si dignement rempli, supposent une vie spirituelle, sinon mystique, du moins, hors du commun.

Nous faisions tantôt allusion à saint Norbert. Le combat spirituel et le gonfanon du Christ nous ont suggéré saint Ignace. Le sonnet évoqué plus haut nous rapproche de Thérèse d'Avila. L'image de saint François de Sales nous est aussi apparue plus d'une fois. Mais il faut surtout, semble-t-il, rappeler saint François d'Assise et saint Dominique. En effet, d'une part, la croisade contre le luxe, et, d'autre part, le zèle, l'enthousiasme, pour la prédication ne font-ils pas songer à ces deux grands apôtres, au Poverello et au Frère-Prêcheur ? Ce désir de vie apostolique, cet idéal de perfection hors du cloître tranquille n'est-il pas étonnamment voisin de l'idéal des ordres nouveaux ? Sans doute, notre saint homme les ignore-t-il; sans doute aussi, n'a-t-il pas l'envergure de ces géants et ne pense-t-il pas à grouper des disciples. Mais n'est-il pas curieux de constater combien son œuvre et ses idées l'apparentent aux grands mouvements qui naissaient alors ? N'est-il pas consolant de le voir aux prises avec un monde qui, par bien des côtés, ressemble au nôtre ? N'est-il pas touchant de le voir s'en aller tout seul, par les chemins de Wallonie, à la quête des âmes, et, pour elles, chantant en vrai jongleur du bon Dieu ?...

Pierre GROULT.

# La conscience religieuse et la révélation

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT (1)

Par réaction contre l'immanentisme répandu dans la pensée protestante, les théologiens groupés autour de M. Karl Barth contestent à la philosophie tout moyen de retrouver Dieu dans l'univers, fût-ce comme une condition dernière d'intelligibilité. Le « Dieu caché » devient cependant « Dieu pour nous » en s'incarnant et en se révélant dans l'humanité de Jésus-Christ. Aussi une théologie — qui marque dans ses grandes lignes un retour vers les positions dogmatiques des réformateurs du XVI[e] siècle — peut-elle se superposer à un agnosticisme assez radical (2).

Une philosophie de la religion s'inspirant de ce mouvement d'idées ne saurait se désintéresser du rapport de la conscience religieuse à la révélation. Ce problème est traité dans le livre de M. Bauhofer, *Das Metareligiöse*. L'auteur met en œuvre les idées maîtresses de la philosophie barthienne. Il s'arrête au seuil de la théologie, non sans indiquer qu'il estime nécessaire de dépasser l'école de K. Barth dans son retour vers la dogmatique traditionnelle, et de reprendre contact, par delà l'œuvre de la Réforme, avec l'ancienne tradition ecclésiastique.

Ce que M. Bauhofer appelle « métareligieux », ce n'est pas un objet posé devant la conscience; c'est une attitude à laquelle le progrès religieux conduit la conscience elle-même, et qui est une pierre d'attente de la révélation. Cette notion ne s'éclaire tout à fait que dans la troisième et dernière partie du livre, mais ce qui précède est centré sur elle. Suivons donc les développements de l'auteur.

Une première partie de l'ouvrage — *Das Wesen unserer Welthaftigkeit* (p. 12-166), — étudie « notre expérience de l'univers » et l'organisation culturelle et religieuse de l'humanité dans l'histoire. Elle s'achève en opposant le temps où l'histoire se déroule à « la province métaphysique de l'éternité ».

(1) O. BAUHOFER, *Das Metareligiöse, eine kritische Religionsphilosophie*, Leipzig, Hinrichs, 1930, IV-272 p.

(2) La *Nouvelle Revue Théologique* a publié il y a trois ans une étude du R. P. MALEVEZ, S. I. sur l'école de K. Barth : *Un mouvement récent de la théologie protestante. L'école de Karl Barth* (t. LV, 1928, p. 650-663). La *Revue de théologie et de philosophie* donne une bonne bibliographie dans un numéro cousacré à cette école, et qui contient des articles de MM. E. BRUNNER, Ph BRIDEL, AUG. LEMAITRE. (t. XVIII de la nouv. sér., 1930, n° 74, p. 5-84).

On souligne fortement le caractère social du phénomène religieux (p. 52-73). Normalement, la religion doit prendre une structure sociale et n'atteindre l'individu qu'en l'incorporant dans une collectivité organisée, une église.

Certaines considérations sur la critique de la connaissance et la théodicée seront jugées bien contestables par un scolastique. Est-on vraiment contraint, sous peine de ne plus pouvoir rejoindre l'objet ontologique et l'Être absolu, d'admettre leur existence dès le point de départ de la philosophie ? A ce compte, la philosophie ne saurait, à moins de renoncer à son autonomie, opposer à l'agnosticisme que des postulats. Mais nous avons vu que l'école Barthienne n'hésite pas à fonder toute la connaissance de Dieu sur la révélation. Chose étrange, M. Bauhofer croit pouvoir faire appel, en faveur de ce qu'il est bien permis d'appeler du fidéisme, à l'autorité des grands scolastiques. Sans doute, faut-il admettre avec M. Gilson que « pour le penseur du moyen âge, le dogme catholique et les formules essentielles qui ont commencé de le fixer et de le définir constituent... un donné, une vérité qui s'affirme et se justifie par ses méthodes propres et devant laquelle toute raison individuelle doit s'incliner » (1). On ne s'exagérera pas vite, nous en convenons volontiers, l'influence psychologique exercée par le dogme sur l'effort des philosophes médiévaux. Mais là n'est pas la question. Demandons-nous plutôt quelle portée logique les grands scolastiques ont voulu donner à leur œuvre. Il est certain qu'ils ont entendu démontrer l'existence de Dieu à partir de celle des objets donnés dans l'expérience, et il ne l'est pas moins qu'ils ont été initiés par Aristote, dans sa réfutation des Sophistes, aux premiers problèmes de la critique.

Dans la seconde partie du livre, — *Phänomenologie des religiösen Bewusstseins* (p. 167-231), — M. Bauhofer définit la conscience religieuse et suit le progrès de son orientation vers un « au delà » des valeurs humaines. Quoi qu'en ait dit M. Rodolphe Otto (2), la conscience religieuse n'est pas un sentiment, et celui dont elle s'accompagne ne lui est pas propre. Si vous la définissez par un sentiment, vous serez contraint d'y inclure les degrés supérieurs du sentiment esthétique. La conscience religeuse implique essentiellement une tension psychologique vers un pôle objectif, considéré comme une puissance supérieure, divine. Elle appelle une réponse qui soit comme une communi-

(1) Etienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, t. I, Paris, 1922, p. 4.
(2) Dans son livre *Das Heilige*.

cation ou une manifestation de l'objet divin. Les degrés plus ou moins grossiers ou relevés selon lesquels sera conçue cette réponse, marqueront les étapes du développement religieux.

Aux degrés inférieurs, le divin se confond avec les réalités finies dans lesquelles on prétend l'atteindre directement. Conception grossière, dépassée dès le stade où l'on se flatte seulement de saisir Dieu par l'intermédiaire de symboles extérieurs ou mentaux. Mais ceux-ci ne nous font pas vraiment connaître Dieu. L'homme religieux en vient donc à chercher dans la négation des symboles l'objet divin qui l'attire. Cependant il tomberait dans une illusion nouvelle, s'il croyait que cette négation lui donne prise sur le Dieu transcendant. La négation des représentations finies « n'est jamais autre chose que la suppression du concept de finitude; elle n'ouvre de perspective sur aucune réalité » (p. 225).

Est-ce à dire que nos concepts ne nous donnent de Dieu qu'une connaissance purement symbolique ou toute négative ? Il ne semble pas Sans doute, M. Bauhofer ne parle pas de connaissance analogique; il ne combine pas la *via negationis* avec la *via eminentiae*. Néanmoins il admet, croyons-nous, que nos concepts peuvent servir, sinon à représenter, du moins à signifier Dieu d'une manière qui n'est pas tout équivoque, disons comme lui, à « viser » Dieu (p. 241). A défaut d'explication, cette expression, au moins, est assez heureuse. Elle suggère une fonction dynamique sans laquelle il serait difficile de concevoir qu'un « au delà » de tout ce que des formes purement statiques peuvent représenter reste encore, pour nous, plus que du pur négatif. Si donc nous comprenons bien M. Bauhofer, la tare de notre connaissance conceptuelle consiste non pas précisément dans l'impossibilité de penser Dieu, mais dans l'impossibilité de démontrer son existence. Du point de vue de la philosophie, nous dit-on, « l'actualité de Dieu ne peut être pensée qu'à titre d'idée ou de postulat » (p. 258). Et la mystique ne supplée pas à l'insuffisance de la pensée discursive. Concentration de la conscience sur sa propre activité spirituelle, elle n'est plus qu'une merveilleuse illusion, dès qu'elle se prend pour une saisie de Dieu.

Ainsi donc, la conscience religieuse cherche une présence ou, à tout le moins, une existence dûment garantie. Après avoir cru la rencontrer dans le fini où elle ne saurait être, elle la cherche dans l'infini, mais il ne dépend pas d'elle qu'elle l'y trouve. Et il reste que seule une initiative d'en haut pourrait accorder cette rencontre divine

que la conscience religieuse appelle, mais qui ne relève pas de l'effort purement humain.

La troisième partie du livre — *Im Zeichen der Entscheidung* (p. 232-264) — traite d'une dernière étape du progrès spirituel où la conscience religieuse se dépasse elle-même pour prendre la forme « métareligieuse ». L'action simplement religieuse cherchait la réponse au besoin de Dieu, comme le terme naturel de son effort. Au contraire, l'attitude « métareligieuse », commandée en même temps par le besoin de Dieu et la conscience d'une radicale impuissance, désespère de l'effort humain pour n'attendre plus la réponse convoitée que d'un geste tout gracieux du Dieu qui peut-être se révèlera.

Au regard de l'attente « métareligieuse », la révélation prend ainsi le caractère d'une nécessité, si le vœu de la conscience doit être exaucé, et d'un don auquel l'homme ne saurait prétendre. Nécessité et gratuité de la révélation, ces deux notions se retrouvent dans la théologie traditionnelle. Mais la conception que celle-ci propose du rapport de la vie religieuse à la révélation n'en est pas moins très différente de celle qui vient d'être esquissée.

Un théologien catholique ne rattachera pas la nécessité de la révélation à l'insuffisance radicale — qu'il n'admet pas — des preuves rationnelles de l'existence de Dieu. Certes, — et il le sait — la connaissance du Dieu transcendant et de l'ensemble des vérités religieuses accessibles de soi à la raison se heurte en fait à tant d'obstacles que, pour en instruire, comme il convient, la société religieuse, un secours spécial de Dieu est moralement nécessaire. Mais si, dans l'ordre actuel de la Providence, ce secours coïncide avec la révélation, le rôle de celle-ci n'est cependant pas réduit à faciliter à l'homme l'acquisition des vérités religieuses naturelles. Bien au contraire, elle a tout d'abord pour objet Dieu, non pas précisément comme l'Etre absolu et le créateur, mais comme le Père qui adopte l'humanité en Jésus-Christ, son Fils unique, et veut la conduire par l'Esprit jusque dans l'ineffable clarté de sa vie éternelle. La révélation n'est absolument nécessaire que pour éclairer l'homme sur ce « don de Dieu »; et la gratuité de l'économie surnaturelle entraîne logiquement celle du message qui l'annonce.

Dans la mesure où l'attitude « métareligieuse » définit un désir d'une manifestation divine, attendue comme un don auquel on n'oserait prétendre, nous n'aurions rien à objecter, en principe, à ce qu'on lui marque une place dans le développement suivi par la vie religieuse

concrète de l'humanité. Si on ne rapportait cette disposition à un témoignage regardé comme la seule garantie possible de l'existence de Dieu, plutôt qu'à la « bonne nouvelle » de notre élévation à l'ordre surnaturel, nous pourrions y reconnaître une adaptation intérieure à notre vocation d'enfants de Dieu, une œuvre de cet « esprit d'adoption qui crie en nous : *Abba*, Père » (1).

Quand M. Bauhofer suit la recherche religieuse dans la grande nuit où conduit la négation des représentations conceptuelles, ou dans la concentration intérieure de la mystique, il semble parfois être tout près d'atteindre la notion d'un désir de la vision divine. Mais ses formules les plus claires excluent cette interprétation. Nous aimerions à croire qu'une intuition latente dépasse ici l'expression de sa pensée, enfermée dans un cadre philosophique trop étroit. Que dirait-il d'une disposition, non pas « métareligieuse », mais surnaturelle, éveillant dans les cœurs un sourd désir de la vision de Dieu et les préparant à accueillir la promesse de cet héritage divin ?

A la fin de son livre, M. Bauhofer confesse que la révélation a été donnée aux hommes en Jésus-Christ; et, comme il voit dans les principes posés par la Réforme le point de départ, logique et historique à la fois, d'un éloignement progressif de la révélation, il tourne ses regards vers « l'ancienne Église », qui, « dans sa forme occidentale, catholique ou orientale, orthodoxe » (p. 263), veut rester fidèle à l'antique tradition. Cette étude, dont une brève esquisse ne saurait rendre l'inspiration profondément religieuse, contient un aveu que nous recueillons avec respect : « elle est en réalité l'expression d'une courbe spirituelle vécue » (p. 262).

Édouard DHANIS, S. I.

(1) M. Bauhofer connaît-il les études consacrées par plusieurs philosophes et théologiens à un désir inefficace et non exigitif de la vision de Dieu qu'ils croient pouvoir déduire de la nature même de l'esprit, ou à un appel du surnaturel, dont ils cherchent les traces dans l'histoire religieuse de l'humanité ? Le dernier livre paru sur ce sujet est le travail consciencieux du R. P. J. E. O'MAHONY, O.S.F.C., *The Desire of God in the Philosophy of St-Thomas Aquinas*, Dublin, 1929.

# Actes du Saint-Siège

## ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

**Encyclique *Lux veritatis* à l'occasion du XV^e^ centenaire du Concile d'Éphèse** (Encyclique du 25 décembre 1931. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 493).

*Nous donnons ici le résumé officiel de la nouvelle Encyclique :*

La commémoration du XV^e^ centenaire du Concile œcuménique d'Ephèse fournit au Saint-Père l'occasion d'adresser une nouvelle Encyclique à tout l'univers catholique : elle emprunte son titre, suivant l'usage de la Curie, aux premiers mots *Lux veritatis*.

Après y avoir rappelé les deux Comités formés à Rome pour la célébration de cet heureux événement, et les avoir vivement félicités de leur action durant l'année commémorative qui s'achève, le Pape déclare qu'il veut maintenant traiter lui-même de cet important sujet, pour donner ainsi aux solennités du centenaire leur conclusion et leur couronnement. Il ajoute qu'il a la ferme confiance,si ses paroles sont attentivement méditées, qu'elles n'apporteront pas seulement un réconfort aux catholiques du monde entier, mais qu'elles fourniront en même temps à nos frères dissidents un motif de considérer dans l'Église romaine la dépositaire et la gardienne fidèle de la doctrine de Jésus-Christ, et aussi la maîtresse infaillible de vérités dont l'autorité, dès les premiers temps du christianisme, était reconnue par toutes les autres Églises et communautés religieuses de l'Orient et de l'Occident.

L'Encyclique traite ensuite amplement, sous les aspects historiques et dogmatiques, les trois points doctrinaux suivants, qui trouvent dans la réaction orthodoxe contre l'hérésie nestorienne et dans le déroulement du Concile d'Ephèse leur confirmation la plus belle et la plus complète : savoir que, en Jésus-Christ, les deux natures, divine et humaine, s'unissent en une seule personne divine (union hypostatique); qu'en conséquence, la Vierge Marie est vraiment Mère de Dieu, et que le Pontife romain possède, par droit divin, une autorité suprême, souveraine et infaillible, dans les choses de la foi et de la morale, sur toute l'Église.

*Au temps de l'hérésie nestorienne*
*toute l'Eglise reconnaît l'autorité suprême et infaillible du Pape.*

L'Encyclique traite tout d'abord le troisième point, qui concerne le magistère suprême et infaillible du Pontife romain. Après avoir rappelé la naissance de l'hérésie nestorienne, qui tenta, il y a quinze siècles, comme l'avaient déjà fait les précédentes hérésies, de briser la concorde et l'unité de l'Église universelle, le Pape montre, par une abondante documentation historique, comment en cette conjoncture très grave toute la hiérarchie catholique reconnut la suprême autorité de l'Évêque de Rome. De fait, dès les premières affirmations de la doctrine nestorienne, Cyrille, patriarche d'Alexandrie, ce grand maître et défenseur de la foi orthodoxe, se tourne vers le Pape Célestin, suivant la très antique tradition, pour avoir de lui une règle indiscutable avant de condamner l'erreur. Et l'hérésiarque Nestorius lui-même, évêque de Constantinople, reconnaît implicitement le suprême et infaillible jugement du Siège de Rome; car il écrit, lui aussi, plusieurs fois au Pape, pour tenter de se justifier auprès de lui et d'obtenir son approbation.

Et, en même temps, la conduite du Souverain Pontife Célestin est telle qu'elle démontre tout ensemble la fermeté de ce Pape et sa grande prudence. Tandis qu'en effet le premier patriarche de l'Eglise orientale, saint Cyrille, se montre impuissant à décider par lui-même une si grave question dogmatique, tandis que l'évêque de la seconde Rome, Nestorius, fait appel à l'autorité pontificale, Célestin n'hésite pas à réunir un Synode à Rome pour examiner avec soin la cause, et, par un jugement sans appel, il définit et condamne.

*Le Concile d'Ephèse ne remet pas en discussion*
*la condamnation portée contre Nestorius par le Pape saint Célestin.*

L'Encyclique rappelle ici l'objection fréquente chez nombre d'écrivains anciens et modernes, que, sans doute, le Pape Célestin avait, tout le premier, défini la vérité et condamné l'erreur, mais que le Concile d'Ephèse n'en avait pas moins remis en discussion la question entière, qu'il s'était ensuite prononcé sur elle, et que, par le fait, il s'était montré investi d'une autorité supérieure à celle du Pape.

A cette grave objection, le Saint-Père oppose des arguments historiques irréfragables. Nous les résumons brièvement. Les légats pontificaux qui se rendent à Éphèse pour présider le Concile ont reçu de Célestin l'ordre précis de ne pas remettre la chose en discussion,

mais de la considérer comme déjà jugée et définie par le Siège apostolique. Arrivés à Éphèse après l'ouverture du Concile, ils demandent d'en revoir les actes précédents et de les confirmer au nom du Pape. Ils prononcent par la bouche du prêtre Philippe, légat pontifical, des paroles où est exprimée solennellement la primauté du Pontife romain; ils apportent le jugement déjà promulgué par saint Célestin, et ils y demandent l'assentiment de tous les Pères; tous les Pères le donnent, en effet, cet assentiment, et ils applaudissent les paroles du Pape, qu'ils appellent « le gardien de la foi ».

Venant ensuite à la condamnation de Nestorius, les Pères du Concile s'y déclarent « contraints » par les saints canons et par la définition que l'Évêque de Rome a déjà formulée. Ce n'est pas, en conséquence, une nouvelle condamnation qu'ils prononcent, ils exécutent bien plutôt celle qui avait été déjà prononcée par saint Célestin.

*L'union en une seule personne divine dans le Christ des deux natures divine et humaine.*

Après avoir démontré de la sorte, par de solides arguments, qu'au temps de l'hérésie nestorienne toute l'Église reconnaissait l'autorité suprême et infaillible du Pape, le document pontifical traite les deux autres points qui concernent la doctrine défendue et confirmée au Concile d'Éphèse. Et, en premier lieu, l'union des deux natures dans le Christ en une seule personne (union hypostatique). La démonstration et l'exposé de ce dogme sont tirés de la Révélation, contenue dans les Écritures et dans la Tradition. On n'y parle point de deux personnes subsistant dans le Christ, mais d'une personne unique, étant donné que le seul et unique Sauveur est appelé homme et Dieu tout ensemble : l'homme qui naît, se nourrit, souffre et meurt; Dieu qui opère par sa vertu propre les miracles les plus éclatants.

Cette vérité fournit au Pontife l'occasion de revenir au sujet de l'unité de la véritable Église, qui est le corps mystique de Jésus-Christ, sujet déjà traité plus amplement par l'Encyclique antérieure *Mortalium animos*. En suite de quoi l'Auguste Pontife renouvelle à tous les fils dissidents, qui, par les schismes et les hérésies antiques et modernes, ont déchiré cette mystique union, l'invitation à revenir à l'unique troupeau et à l'unique Pasteur.

*La maternité divine de la Vierge Marie.*

Finalement, l'Encyclique traite de la divine maternité de Marie. Cette vérité n'est rien d'autre qu'un corollaire du dogme précédemment

exposé. Si, en effet, Jésus-Christ est Dieu, celle qui l'a engendré doit être appelée *Theotocos*, c'est-à-dire Mère de Dieu. Et si elle est Mère de Dieu, elle doit être pleine de toute grâce et ornée de tout privilège. C'est pourquoi nous devons la vénérer, l'aimer, l'imiter. L'objection que les protestants soulèvent contre le culte de Marie est lumineusement résolue dans l'Encyclique. Le Pontife les exhorte paternellement, eux aussi, à suivre l'exemple des catholiques, et à invoquer la protection de la Vierge Marie comme médiatrice et comme avocate auprès du divin Sauveur. Le Saint-Père a ici des paroles de tendre affection filiale envers la Mère du Rédempteur, qui est aussi notre Mère — la Mère qu'il nous a donnée lui-même avant d'expirer, tandis qu'il était attaché à la croix.

Puis le Pontife adresse une dernière, une émouvante exhortation à nos frères dissidents de l'Église orientale qui vénèrent Marie comme nous, qui, durant tant de siècles, restèrent unis au Siège apostolique et qui, au Concile d'Ephèse, saluèrent le Pape comme « gardien de la foi ». Il les invite chaleureusement à revenir à l'antique Père commun qui, dans la personne de Célestin, proclama, de concert avec eux, dans une admirable concorde des esprits et des cœurs, le plus haut privilège de la Vierge, la maternité divine. Le Pape appelle de ses vœux le jour où ils reviendront avec lui devant les mosaïques de la basilique Libérienne, pour célébrer le triomphe de Marie au Concile d'Éphèse.

Enfin, Sa Sainteté, voulant laisser un souvenir de la présente célébration centenaire, établit pour toute l'Église l'office et la messe de la maternité de Marie.

---

## S. CONGRÉGATION DES SACREMENTS

**Procès en nullité d'ordination ou des charges annexes** (S C. des Sacr., Décr. 9 juin 1931. *A.A.S.*, XXIII, 1931, p. 457 ss.):

Un clerc des ordres majeurs peut demander à être réduit à l'état laïc pour un double motif, la nullité de son ordination ou le manque de liberté dans l'acceptation de l'ordination et des charges qui en résultent, le célibat et la récitation de l'office divin. Un Évêque pourrait introduire lui-même la cause contre un de ses sujets en se basant sur les mêmes raisons. Si l'on observe bien l'Instruction de la S. C. des Sacrements du 27 décembre 1930 *(N. R. Th.*, 1931, p. 529), on peut espérer que les causes introduites pour le second motif deviendront une rarissime exception.

Quand la validité de l'ordination est attaquée pour défaut d'un rite essentiel, la cause est déférée au S.Office; tous les autres procès en cette matière relèvent de la S. Congrégation des Sacrements. L'un et l'autre peuvent trancher le cas selon toutes les formalités judiciaires ou par simple voie administrative. La procédure romaine est toutefois précédée d'un procès informatif à la curie du diocèse où l'intéressé a son domicile ou sa résidence ou du diocèse d'origine d'après les cas.

Un décret du 9 juin 1931 règle dans le détail toute la procédure à suivre par le tribunal diocésain et donne les modèles de 26 formules utilisables pour ce genre de causes. La plupart de nos lecteurs n'ont aucun intérêt particulier à connaître les différents articles de ce décret.

Comme il peut arriver que l'un d'eux rencontre chez un clerc la pensée de présenter une requête de ce genre au Saint-Siège, il est bon d'attirer l'attention sur les difficultés principales du procès. L'ordination reçue est présumée valide sauf *preuve* du contraire (art. 62). Pour qu'il y ait contrainte morale, il faut évidemment un ensemble de prières, de menaces ou d'actes de nature à intimider gravement un jeune homme dans une matière aussi importante. Il faudra prouver que cette contrainte grave existait encore au moment de la réception des saints ordres. Parfois il est plus difficile de prouver qu'après l'ordination le clerc n'a pas ratifié librement les obligations qu'il n'avait acceptées que par contrainte. Car il arrive que dans l'exercice du saint ministère il apprenne à estimer et à aimer un genre de vie dont il ne voulait d'abord à aucun prix.

L'intéressé peut toujours envoyer sa demande directement au Saint Siège; il y aura toutefois avantage à la faire passer et recommander par son Ordinaire. Quand le demandeur en a les moyens, il doit faire déposer une provision de 500 lires à la Congrégation pour couvrir les frais éventuels du procès.

On constate avec satisfaction que la S. Congrégation recommande aux Ordinaires de ne pas retarder inutilement ces procès, l'intéressé ayant le droit strict de faire la preuve que sa demande est fondée et d'en obtenir l'examen et la solution.

Le décret rappelle aussi que toute sentence favorable obtenue par des moyens frauduleux est sans valeur aucune et qu'en une matière aussi grave le mensonge et surtout le parjure exposent les coupables à des pénalités très sévères. J. CREUSEN, S. I.

## S. PÉNITENCERIE

**Les indulgences du chemin de la croix** (Décret du 20 oct. 1931. — *A.A.S.*, XXIII, 1931, p. 522).

Pium *Viae Crucis* exercitium, quo iter Ssmi D. N. I. C. a praetorio ad Calvariae locum eiusque Passionis memoria recolitur, inde a remotis temporibus ubivis Ecclesiae, magno cum fidelium spirituali emolumento, usu receptum, a Summis Pontificibus pluribus indulgentiis cumulatum fuisse nemo est qui ignorat; deperditis tamen iniuria temporum nonnullis authenticis documentis, quae et quot reapse hae sint, pro certo affirmare non licet.

Ad omnem igitur dubitationem in posterum auferendam, Ssmus D. N. Pius divina Providentia Pp. XI, instante infrascripto Cardinali Poenitentiario Maiore, in audientia die 17 mensis Iulii currentis anni eidem impertita, abrogatis, suprema Sua auctoritate, omnibus et singulis indulgentiis hac in re antea concessis, benigne decernere dignatus est ut :

Fideles omnes qui, sive singulatim sive in comitatu, saltem corde contrito, pium exercitium *Viae Crucis*, legitime erectae, ad praescripta Sanctae Sedis, peregerint, lucrari valeant :

*a)* Indulgentiam plenariam toties quoties ipsum pium exercitium compleverint;

*b)* Aliam plenariam pariter indulgentiam si eodem die quo memoratum pium exercitium peregerunt, vel etiam si infra mensem ab eodem decies peracto ad sacram Synaxim accesserint.

*c)* Indulgentiam partialem decem annorum totidemque quadragenarum pro singulis stationibus, si forte incoeptum exercitium, quavis rationabili causa, ad finem non perduxerint.

Huiusmodi vero indulgentias idem Ssmus Dominus Noster ad eos quoque extendi voluit ad quos spectant peculiaria in re Decreta diei 8 Aug. 1859 et 25 Martii anni currentis, ita tamen ut qui ex rationabili causa omnes praescriptos *Pater*, *Ave* et *Gloria* recitare nequiverint, pro indulgentia plenaria, indulgentiam partialem decem annorum totidemque quadragenarum consequantur pro singulis *Pater* cum *Ave* et *Gloria* recitatis; et si quis, vi morbi, vel tantum osculari vel intueri tantum queat in Crucifixum ad hoc benedictum, non vero addere precem iaculatoriam, indulgentiam plenariam consequi non impediatur.

Praesentibus absque Brevis expeditione in perpetuum valituris, contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romae, ex Sacra Poenitentiaria Apostolica, die 20 Octobris 1931.

La perte de plusieurs documents, dans un incendie qui éclata au Saint-Sépulcre à Jérusalem au temps de saint Pie V, amena une grande incertitude sur la teneur des indulgences du Chemin de la Croix. Par mesure de prudence, Clément XII défendit de publier en chaire ou d'inscrire sur les Stations un nombre déterminé d'indulgences. S. S. le Pape Pie XI, voulant mettre fin à ces doutes, abroge toutes les concessions antérieures, et met à la place :

a) une *indulgence plénière* à gagner *toties quoties*, c'est à dire chaque fois qu'on fait l'exercice *en entier*. Désormais, par cette mention explicite (can. 928, § 1), il est certain qu'on peut acquérir *plusieurs fois en un jour* cette indulgence plénière. La Congrégation des Indulgences s'était prononcée en sens contraire le 10 septembre 1883.

*b)* une *autre indulgence plénière* si, le *jour même* où ils ont fait le Chemin de la Croix en entier, les fidèles s'approchent de la *Sainte Table*. Le décret dit *eodem die :* il n'est donc pas possible d'appliquer le Canon 931, § 1. permettant de faire la Communion dans les huit jours qui suivent le jour assigné pour une indulgence. On peut se demander, si le mot *peregerunt* doit être pris littéralement, c'est-à-dire si la Communion doit *suivre* le Chemin de la Croix fait le même jour : une réponse de la Congrégation des Indulgences (19 mai 1759) à semblable difficulté grammaticale déclare que l'*ordre* d'accomplissement des œuvres nécessaires importe peu; en outre, on ne voit vraiment pas de raison pour laquelle l'Église engagerait les fidèles à faire le Chemin de la Croix le matin, avant la Communion : bien au contraire, il y a lieu de les pousser à concentrer alors leur attention sur la Messe, la préparation à la Communion et l'action de grâces, et à sanctifier un *autre* moment de la journée par le Chemin de la Croix. Sauf déclaration contraire, nous estimons donc que cet exercice ne doit *pas* précéder la Communion; si l'on parcourt les Stations dans le courant d'un jour de Communion, on gagnerait en même temps deux indulgences *(a* et *b)*.

Une autre manière de gagner la seconde indulgence *(b)* est plus compliquée : à défaut de Communion le jour même où l'on fait le pieux exercice, il faut l'avoir fait dix fois, *decies*, et dans le mois qui

suit s'approcher de la Sainte Table : on pourra gagner ainsi dix indulgences *(a)*, et une onzième *(b)* par la Communion faite dans le mois qui suit.

*c)* Jusque maintenant on ne parlait d'indulgences à gagner que si l'on parcourait les XIV Stations, et cela sans interruption notable. Il reste vrai que l'exercice fait en entier, mais avec une interruption qui ne rompt pas la continuité morale, donne droit aux indulgences mentionnées plus haut. — Mais en outre le Souverain Pontife détermine une indulgence pour un *Chemin de Croix inachevé* non à la légère, mais pour un motif raisonnable : dix ans et dix quarantaines par Station parcourue. La cessation doit, semble-t-il, survenir fortuitement (si *forte* incoeptum exercituum... non perduxerint) : pourrait-on de prime abord se proposer de ne parcourir qu'un certain nombre de Stations ? Nous hésiterions à l'affirmer.

L'abrogation des anciennes indulgences et la détermination des nouvelles valent aussi pour les *manières extraordinaires* de faire le Chemin de la Croix :

1) d'après le décret du 8 Août 1859 (c'est la date de l'audience pontificale; le décret lui-même est daté du 16 septembre 1859; il confirme et précise le décret de Clément XIV du 23 janvier 1773, et se trouve reproduit en note dans les *Acta Apostolicae Sedis*) les personnes empêchées de parcourir les Stations peuvent gagner les indulgences *(a* et *b)* en tenant en main un « Crucifix du Chemin de la Croix » (en matière non fragile) tout en récitant vingt fois *Pater - Ave-Gloria* (une fois pour chaque *Station*, cinq fois en mémoire des Saintes Plaies, et une fois aux intentions du Souverain Pontife). — Le présent décret ajoute que les personnes incapables, pour un motif raisonnable, de réciter les vingt *Pater-Ave-Gloria*, gagnent à la place de l'indulgence plénière, une indulgence de dix ans et de dix quarantaines pour chaque *Pater-Ave-Gloria* récité;

2) d'aprés le décret du 25 mars 1931, les malades qui ne peuvent sans grave difficulté, ni parcourir les Stations, ni réciter les vingt *Pater-Ave-Gloria* en tenant un « Crucifix du Chemin de la Croix », peuvent gagner les indulgences *(a* et *b)* en récitant une oraison jaculatoire en mémoire de la passion et de la mort de Notre Seigneur, et en baisant ou en regardant un « Crucifix du Chemin de la Croix, » avec des sentiments de componction *(Nouv. Rev. Theol.*, 1931, p. 661).

D'après le présent décret, les malades qui ne peuvent pas même dire

l'oraison jaculatoire, ne sont pas privés de l'indulgence plénière *toties quoties (a)*, s'ils baisent ou s'ils regardent un « Crucifix du Chemin de la Croix », le cœur contrit.

La troisième manière d'utiliser un « Crucifix du Chemin de la Croix » (v. *Nouv. Rev. Théol.* 1931, p. 662 : acte de contrition, prière *Te ergo, quaesumus...* en mémoire de la Passion, s'unir mentalement à la récitation de trois *Pater-Ave-Gloria* faite par une autre personne) nous semble *maintenant* révoquée : le présent décret abroge toutes les indulgences antérieures et n'étend pas les nouvelles indulgences à cette troisième manière extraordinaire.

Les *doutes* sur les *conditions* à remplir pour gagner les indulgences doivent pratiquement être résolus dans le sens strict; car, en cette matière, le probabilisme n'a aucune application; mais les incertitudes sur le nombre et la nature des *indulgences* mêmes sont peu importantes puisque les fidèles auront sagement l'intention de gagner toutes les indulgences qu'ils peuvent acquérir, et même les plus grandes.

Il est par conséquent assez oiseux de se demander quand le présent décret *entre en vigueur*, quand les nouvelles indulgences ont pris la place des anciennes. Une concession d'indulgences n'est pas une loi disciplinaire; il n'est donc pas question d'une *vacatio* de trois mois (can. 9). L'audience pontificale dans laquelle le Saint Père a modifié les indulgences est du 17 Juillet 1931; le décret de la S. Pénitencerie est daté du 20 octobre 1931, mais il n'a été promulgué que dans le fascicule des *Acta Apostolicae Sedis* portant la date du 26 décembre 1931 : nous estimons donc que c'est à partir de cette dernière date que les indulgences ont été changées.

Toutes les indulgences sont *applicables aux âmes* du Purgatoire. Le décret ne devait pas le dire, vu le principe général du Canon 930.

La componction *(saltem corde contrito)*, sur laquelle le décret insiste plusieurs fois, est nécessaire en ce sens qu'au moins la dernière œuvre doit être faite en état de grâce (can. 925). On comprend parfaitement qu'un pécheur fasse le Chemin de la Croix pour s'exciter au repentir : si à la dernière Station il se trouve, par un acte de contrition parfaite, en état de grâce, il gagne l'indulgence plénière.

Toutes les autres dispositions antérieures, par exemple touchant l'érection du Chemin de la Croix, et touchant l'exercice fait en commun *(in comitatu)*, restent en vigueur. J. S.

# Bibliographie

## ÉCRITURE SAINTE

### Nouveau Testament

**P. Dausch.** *Die drei älteren Evangelien.* Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes herausg. von F. Tillmann, Band II. 4e éd. Bonn, Hanstein, 1932, (25 × 17 cm.), 588 p. Prix : 19,50 Mk.

**M. Meinertz.** *Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus.* Die H. Schrift des Neuen Testamentes herausg. von F. Tillmann. Band VIII. Bonn, Hanstein, 1931, (25 × 17 cm.), VIII-128 p. Prix : 4,50 Mk.

La réédition de l'*Heilige Schrift des Neuen Testamentes* de Bonn se poursuit rapidement : voici, en un an environ, les troisième et quatrième volumes sortis de presse. Nous avons dit déjà en juillet et octobre 1931 (*N. R. Th.*, p. 669 et 744) la haute valeur de cette collection et le réel progrès que représente la nouvelle édition, soit pour la mise au point scientifique soit, tout particulièrement, pour l'excellente présentation typographique. — Peut-être la nouvelle édition des Évangiles Synoptiques de M. Dausch causera-t-elle une déception. Pour notre part, nous attendions un remaniement plus étendu, après quatorze ans de recherches : que de points de vue nouveaux depuis 1918, dont on pouvait tirer plus de lumière.. ou, au contraire, dont on devait dénoncer les étroitesses : étude plus systématique du milieu juif (Strack et Billerbeck, G. Kittel, Fiebig, Montefiore, Foot-Moore etc.), examen plus approfondi du style évangélique et des genres littéraires (Burney, Jouon, Jousse, Formgeschichte, etc.), travaux d'histoire des religions consacrés — non sans illogismes fréquents — aux faits évangéliques (baptême, eucharistie, certains miracles, etc), hypothèses récentes pour la question synoptique (Streeter par exemple), autant d'aspects nouveaux (entre beaucoup d'autres) qui n'ont eu que peu d'influence sur l'exposé de M. Dausch; son commentaire est resté, dans l'ensemble, ce qu'il était en 1918 : clair, judicieux, solide, mais manquant un peu de vigueur théologique et de pénétration historique. Toutefois l'introduction, fort succincte en 1918, a été remaniée davantage, mais est restée, à notre sens, trop exclusivement philologique; les questions de doctrine, de jugement littéraire ou esthétique font défaut. Nous regrettons que *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison ne soit pas mentionné dans la bibliographie, pas plus que les commentaires des synoptiques de *Verbum Salutis*. Ces remarques ne nous empêchent pas de reconnaître les services que rendra le commentaire de M. Dausch par la richesse de son contenu, le bon aloi de son érudition et la clarté de son exposé.

Le commentaire des Pastorales par M. Meinertz est personnel et judicieux. La nouvelle édition, sans être une refonte (ce qui n'était pas nécessaire), diffère de la précédente en de nombreux points de détail. « Excursus » nouveaux

p. ex. le sens du mot συνείδησις dans les pastorales, l'évolution du mot παλιγγενεσία; utilisation de recherches récentes (p. ex. p. 18 les statistiques de P. Harrison et réponse de W. Michaelis, p. 53 le témoignage de la chronique d'Arbèle pour l'épiscopat monarchique, etc.); bibliographie poussée jusqu'aujourd'hui, mais souvent défectueuse pour les travaux français et anglais (entre autres, p. 60, le travail de J. Coppens sur l'imposition des mains eût dû être cité). En même temps, comme dans les éditions précédentes, concision de l'exposé, rigueur du raisonnement, élévation de la pensée, sens critique affiné. J. Levie, s., i.

**Sophie Antoniadis.** *L'Évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style.* Collection de l'Institut néo-hellénique de l'Université de Paris, fascicule 7. Paris, « Les Belles Lettres », 1930. (20 × 13 cm.), xii-454 p.

Mademoiselle Antoniadis ne nous offre pas une véritable grammaire de saint Luc, non plus qu'un exposé d'ensemble de ses procédés stylistiques; elle s'est bornée — et nous le regrettons — à l'évangile, sans étudier les Actes des Apôtres; de plus dans les trois parties grammaticales de son travail (I Morphologie, p. 1-76; II Vocabulaire, p. 77-119; III Syntaxe, p. 120-332) elle eût dû synthétiser davantage, comparer plus souvent la langue de Luc à celle des Grecs cultivés de l'époque.; elle ne nous présente qu'un répertoire analytique, un index complet des formes grammaticales et des mots du troisième évangile. Celui-ci d'ailleurs rendra service; bien imprimé, clairement divisé, méthodique, très complet, il sera d'une consultation facile. Peut-être eût-il été plus utile, s'il s'était allégé de listes et de statistiques sans intérêt : à quoi bon, par exemple, nous donner la liste des noms de la 2e déclinaison en ος, génitif ου qui figurent dans l'évangile? L'auteur procède trop souvent par simples énumérations sans discussion critique; aussi les ouvrages généraux cités dans la bibliographie (1) p. 444-446 n'interviennent-ils que rarement au cours du travail.

Les exégètes trouveront intérêt aux interprétations nouvelles, que l'auteur propose grâce à sa connaissance du grec moderne; mais l'ignorance de l'hébreu et une compétence biblique encore insuffisante se font parfois sentir dans l'exégèse de Mademoiselle Antoniadis; la quatrième partie, consacrée au style de Luc (p. 362 à 443), a le plus souffert de ces lacunes. Hypothèse de l'utilisation du premier évangile *grec* par Luc, exégèse d'ἀγαπάω dans Luc VII 44-47 (p. 375), méconnaissance de tournures sémitiques p. 380 suiv. et passim, procédés arbitraires prêtés à Luc dans la transformation des récits du premier évangile *grec* (qu'à notre avis Luc n'a pas connu), caractère légendaire attribué à divers récits évangéliques, etc., il y aurait, et en ces points et en d'autres, plus d'une remarque à faire sur cette quatrième partie.

Signalons, en terminant, à titre d'information, le jugement intéressant porté par l'auteur sur Luc écrivain : « Luc est un homme instruit qui ne peut se départir de sa culture, quoiqu'il la refoule au dernier plan... Écrivain de

(1) Celle-ci eût dû mentionner la grammaire, en cours de publication, de Moulton et Howard et eût pu citer utilement les travaux de Radermacher, Thackeray, Deissmann, Viteau.

'angue grecque, non seulement il est dédaigneux de l'élégance traditionnelle, mais encore il se montre soucieux de dérober sa culture » (p. IX-X).

J. LEVIE, S. I.

* **W. Bussmann.** *Synoptische Studien.* III. Zu den Sonderquellen. Halle (Saale), Buchhandlung des Waisenhauses, 1931, (24 × 16 cm.), 210 p. Prix : 14 Mk.

Nous avons en avril 1928 (*N. R. Th.*, p. 316) et en avril 1930 (*N. R. Th.*, p. 347) résumé les deux premiers cahiers de M. Bussmann consacrés à la question synoptique; le troisième et dernier vient de paraître en 1931. M. B. se trouve ainsi avoir étudié successivement : 1° ce qu'il appelle la « Geschichtsquelle » qui est d'après lui le fond de l'évangile de Marc (sorte de proto-Marc) en même temps que la source de Luc et devint, après un remaniement par un auteur galiléen, la source du premier évangile; 2° ce qu'il appelle la « Redenquelle », source du premier et du troisième évangiles; et enfin 3° (dans le cahier que nous analysons) les sources particulières de chaque évangéliste (Sonderquellen). Recherches laborieuses et minutieuses, mais, à notre avis, trop livresques et trop subjectives : une construction ingénieuse semble trop vite problable à M. Bussmann, et peut-être laisse-t-il les « systèmes » de philologues modernes agir plus sur lui que le contact direct avec la réalité vivante du milieu et de l'époque. Le système élaboré est trop complexe pour être exposé ici succinctement; M. Bussmann croit en effet pouvoir déterminer huit sources de la tradition synoptique, telles cependant qu'elles ne s'ajoutent pas les unes aux autres, mais « s'emboîtent » les unes dans les autres, la suivante reprenant le contenu de la précédente; les premières rédactions évangéliques dateraient d'entre l'an 40 et l'an 50; pas plus que Marc n'est l'auteur du 2e évangile, tel que nous le possédons, Luc n'est l'auteur du 3e; il est seulement l'auteur de la source principale de celui-ci. — Il est intéressant de comparer les discussions et les enquêtes de M. Bussmann avec celles de Hawkins dans les *Horae synopticae;* combien la méthode de ce dernier est plus prudente, plus judicieuse, plus pénétrante! On sera toutefois reconnaissant à M. Bussmann de maintes statistiques, comparaisons et analyses disséminées à travers ses trois cahiers.

J. LEVIE, S. I.

**Lusseau et Collomb.** *Manuel d'études bibliques.* T. V. IIe partie. Les dernières Epîtres de saint Paul. Les Epîtres catholiques. L'Apocalypse. Paris, Téqui, 1931, (23 × 14 cm.), 564 p. Prix : 30 frs.

Nous avons analysé en juillet 1931 (*N. R. Th.*, p. 664) le premier volume paru du *Manuel d'études bibliques* de MM. Lusseau et Collomb; nous avons mis en relief la valeur scientifique et les qualités pédagogiques de l'ouvrage et signalé quelques « desiderata ». Un second volume vient de paraître, il est consacré aux dernières épîtres de saint Paul, aux épîtres catholiques et à l'Apocalypse. Les auteurs persévèrent avec raison dans l'excellente méthode choisie par eux, qui joint aux questions critiques d'introduction l'analyse et le commentaire succinct de chaque épître. On retrouve ici les mêmes qualités

(*) Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques, sont marqués d'un astérisque.

de compétence exégétique, de pondération critique, d'interprétation claire et raisonnée. Plus fréquemment que dans le volume précédent apparaissent des études synthétiques (p. ex. p. 153 la hiérarchie ecclésiastique dans les communautés pauliniennes; p. 178 les erreurs signalées dans les pastorales), ce qui est à louer. Les introductions critiques nous ont semblé plus fouillées, plus approfondies que dans le premier volume; il est vrai que c'était plus nécessaire, les questions d'authenticité étant ici plus discutées. La bibliographie est plus étendue, mais trahit encore trop de lacunes, surtout pour les ouvrages anglais et allemands des dernières années : des travaux catholiques de valeur sont ignorés, par exemple Schmid (1928) pour l'épître aux Ephésiens, Bardenhewer (1928) pour l'épître de saint Jacques, Felten (1929) pour la 1a, 2a Petri et Jude, Freundorfer (1929) pour l'Apocalypse, etc.; certains ouvrages protestants récents plus importants eussent pu être signalés, comme les recherches d' « Harrison (Oxford, 1921) sur les Pastorales et la réponse de Michaelis (1929 et 1930), comme le commentaire de Lohmeyer sur l'Apocalypse (1926) etc. Dans les « introductions » aux divers livres de l'Écriture, nous souhaiterions aussi une discussion plus personnelle, plus vigoureuse; aligner avec ordre les arguments pour et contre, ce n'est pas encore faire la preuve; les pages consacrées à l'auteur de l'épître aux Hébreux, à la 2a Petri, à l'Apocalypse ne semblent pas serrer le problème de près, qu'il s'agisse des arguments ou qu'il soit question des difficultés. Que les auteurs voient dans ces remarques un signe de l'estime sincère que nous inspire leur travail, à la fois solide et bien adapté aux besoins des étudiants. J. Levie, s. i.

* **F. Torm.** *Hermeneutik des Neuen Testamentes.* Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1930, (24 × 16 cm.), VI-253 p. Prix: 8,50Mk.

Cet ouvrage diffère sensiblement de nos manuels catholiques d'herméneutique biblique, par exemple de ceux de Zapletal (1897, ignoré par l'auteur) ou de Kortleitner (1923). Les questions théologiques usuelles — sens divers de l'Écriture, véracité de la Bible et erreurs apparentes, degrés d'affirmation, rôle de l'Église dans l'interprétation etc. — sont à peine effleurées ou sont envisagées d'un point de vue différent. L'auteur ne se demande pas, en théologien, comment Dieu nous parle par un homme et pourra être compris par des hommes, mais il est uniquement soucieux de nous conduire, en historien, à saisir parfaitement la pensée de l'écrivain humain, dans toute sa richesse, avec toutes ses nuances. Cette lacune importante une fois constatée, il faut reconnaître que l'ouvrage est singulièrement suggestif et très riche de contenu; M. Torm, qui est un protestant croyant, respectueux de la parole de Dieu, se révèle dans son livre fin lettré et historien pénétrant. Il divise son travail en trois parties : dans la première (p. 39-127), il examine les problèmes qui naissent, pour l'exégèse, de la *langue* et du *style* des écrits bibliques; dans la seconde (p. 128-207) il étudie les problèmes qui naissent du *contenu*, du milieu et de l'époque. Ces deux parties sont excellentes; M. Torm y joint heureusement la netteté et la fermeté de vues avec un sens parfait des nuances; il a une conception très souple de l'interprétation parce qu'il a conscience de l'extrême complexité de la pensée humaine. Les remarques judicieuses et les conseils utiles sont nombreux, fruits du contact prolongé de l'auteur avec les écrits du Nouveau Testament : ici (p. 39-54) ce sera une analyse bien réussie

des caractères essentiels du grec biblique; là (p. 67-98) une comparaison suggestive des auteurs du Nouveau Testament comme écrivains grecs; ailleurs (p. 65 suiv.) seront proposées, à titre d'exemples, des analyses succinctes de termes bibliques importants; plus loin (p. 187 suiv.) on nous donnera des conseils judicieux sur l'usage légitime des similitudes et analogies en histoire des religions. — La troisième partie du livre (p.208-234) fait l'histoire des méthodes herméneutiques qui furent appliquées au Nouveau Testament (Interprétation dogmatique; allégorique et typologique; interprétation « par analogie »). Cette partie est la plus faible de l'ouvrage; non seulement elle nous semblera à nous, catholiques, pauvre de principes théologiques, mais elle paraîtra insuffisante, pensons-nous, aux défenseurs récents de l'exégèse « pneumatique », Barth, Behm, Girgensohn, Jelke, etc. que visiblement, en plusieurs endroits, M. Torm a en vue. J. Levie, s. i.

* **O. Michel.** *Paulus und seine Bibel.* Beiträge zur Fôrderung christlicher Theologie (A. Schlatter und W. Lütgert). 2 Reihe, XVIII Band. Gütersloh, Bertelsmann, (24 × 17 cm.), XIV-222 p. Prix : 7 Mk.

Modèle de dissertation bien conduite, fondée sur une parfaite connaissance des résultats déjà acquis et procédant à la solution des problèmes subsistants avec une remarquable clarté de raisonnement et une solide rigueur de méthode. Résumons-en les principales conclusions. Chapitre I : Que comprend Paul sous le nom d'Ancien Testament? La liste des citations bibliques de Paul est donnée en entier, avec indication des livres préférés (Isaïe 21 textes; Psaume 19; Genèse 11; Deutéronome 10). Paul n'utiliserait pas le livre grec de la Sagesse mais se rattacherait au même courant d'idées (La démonstration ici ne nous semble pas décisive). A côté de la Bible, la tradition haggadique juive se fait sentir à plusieurs reprises dans les épîtres; Paul se réfère également à certaines traditions apocalyptiques indépendantes de l'Ancien Testament. D'autre part, contrairement à l'opinion de Rendel Harris, il n'a pas eu recours à des florilèges de textes bibliques; c'est lui-même qui, pénétré de l'Ancien Testament, découvre et rapproche à son gré citations et exemples. Paul, comme on le sait, cite ordinairement l'Ancien Testament d'après le texte grec des Septante; de plus il laisse continuellement modeler son propre style par des réminiscences bibliques; le texte des Septante suivi par lui se rapproche tantôt du Vaticanus, tantôt de l'Alexandrinus. Quant à l'usage d'un autre texte grec, surtout dans les deux citations du livre de Job, la question reste obscure. Le chapitre I se termine par l'étude des formules d'introduction (il est écrit, etc.) et de la façon de citer (ad verbum ou ad sensum ? méthode d'accumulation, etc.). Le chapitre II cherche à caractériser l'exégèse de Paul : d'une part, elle est apparentée à la méthode rabbinique, tout en la dominant de haut; d'autre part, elle subit quelque influence de l'exégèse hellénistique de la Diaspora, mais sans aucune dépendance directe de Philon (contre Vollmer). Le chapitre III, plus théologique et assez développé (p. 112-180) est provoqué par la conférence de Harnack de 1928 : « Das Alte Testament in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinden ». Est-il vrai, comme l'affirme H., que Paul, tout en se servant personnellement de l'Ancien Testament, n'ait pas voulu en faire, pour ses communautés, un livre essentiel d'édification et d'évangélisation; est-il vrai

que, pour lui, le Christianisme ne devait pas être une « religion du livre » ? Très justement, dans l'ensemble, (car en plusieurs points secondaires nous ne suivons pas l'auteur), M. M. montre que l'A. T. n'a pas perdu pour Paul sa valeur essentielle, mais au contraire trouve dans le Christ la plénitude de sa signification et de son autorité. Cette thèse, développée en des pages intéressantes et utiles, amène tout naturellement le chapitre IV « Importance de l'exégèse de Paul dans le christianisme primitif » et la conclusion finale, très judicieuse : « L'Ancien Testament a encore son rôle à remplir dans le Christianisme d'aujourd'hui... Mais il ne faut jamais perdre de vue le principe de Paul, qu'au centre de toute l'interprétation est posé le Christ ».

J. Levie, s. i.

**A. Wikenhauser.** *Der Sinn der Apokalypse des hl. Johannes.* Münster, Aschendorff, 1931., (22 × 16 cm.), 40 p. Prix : 1 Mk.

Brochure intéressante consacrée à l'Apocalypse : but de l'Apocalypse : encourager au martyre les contemporains; son plan : les mêmes trois grandes parties que dans le discours eschatologique de Jésus, la préparation, la grande tribulation, la parousie; sens de la première bête aux sept têtes et dix cornes : le 4e empire de Daniel (VII 12-29) interprété par Jean, comme étant l'Empire romain persécuteur; le règne de mille ans (Apoc., XX 1-10) : la période prédite par Ézéchiel (XXXVII, 20-28) comme intermédiaire entre la réanimation des ossements desséchés, et l'invasion de Gog, roi de Magog, celle-ci précédant le nouveau royaume de Dieu. — La plupart de ces idées ne sont pas nouvelles : M Wikenhauser aurait pu citer entre autres l'anglican Charles en faveur de sa conception du plan de l'apocalypse, Charles et le P. Allo o. p., avec beaucoup d'autres, pour l'interprétation de la bête aux sept têtes, etc. Le rapprochement avec Ézéchiel XXXVII 20-28 nous semble plus original. Du reste M. W. n'a voulu présenter ici qu'un travail de haute vulgarisation et l'a fait avec compétence et agrément. J. Levie, s. i.

* **A. C. Zenos.** *The Plastic Age of the Gospel. A Manual of New Testament Theology.* New York, Macmillan Company, (22 × 15 cm.), 264 p. Prix : 2.75.

Un manuel de théologie du Nouveau Testament, dû à un protestant américain. Il est construit sur le plan classique : I La pensée de Jésus; II Le message apostolique primitif; III L'évangile de Paul; IV La théologie johannique. — La première partie « La pensée de Jésus », après une brève étude du milieu, des sources (les évangiles), etc., expose, en chapitres successifs, les principaux aspects doctrinaux de la prédication du Maître : Règne de Dieu; Paternité de Dieu; Hommes, enfants de Dieu; Messianisme; Communauté messianique; Église; Nouvelle justice; Royaume futur. — Le point de vue est celui d'un protestant croyant, de tendance relativement conservatrice : l'auteur a à cœur de montrer la continuité, l'identité substantielle entre l'enseignement de Jésus et la prédication apostolique; le 3e évangile et les Actes sont attribués à Luc; à Jacques l'épître qui porte son nom; à Pierre la 1a Petri, etc.; en revanche le 4e évangile est attribué non à l'apôtre, mais à Jean le presbytre, qui est considéré comme disciple de Jésus, non-apôtre, mais admis dans le cercle des intimes du Maître durant les dernières semaines de son ministère, et ayant réellement assisté à la dernière Cène.

L'ouvrage apparaît comme un travail de haute vulgarisation. Professeur de théologie dans un séminaire protestant d'Amérique, M. Zenos y exerce une profonde influence sur de nombreux jeunes gens; c'est son cours qu'il publie présentement. On est frappé dès l'abord par la clarté limpide de l'exposé : marche progressive, divisions très nettes, érudition sobre et bien digérée, argumentation simple et concrète, autant de qualités qui témoignent d'un sens pédagogique très réel. Si on le compare à d'autres auteurs de manuels du même genre, on ne trouvera pas chez lui la vaste érudition (1) ou la hardiesse (souvent si unilatérale du reste) d'un H. Holtzmann, non plus que l'effort vigoureux de réflexion et de synthèse d'un P. Feine ou la chaleur religieuse d'un Stevens; mais on reconnaîtra unanimement que son livre offre une initiation facile, judicieuse, intéressante à la théologie du Nouveau Testament, telle qu'elle est conçue aujourd'hui dans les milieux critiques.

J. Levie, s. i.

## PHILOSOPHIE

**H. Höffding.** *Le concept d'analogie.* Traduit de l'allemand par R. Perrin. Paris, Vrin, 1931, (19 × 12 cm.), 156 p. Prix : 15 frs.

Ce petit traité poursuit l'étude exacte de quelques concepts fondamentaux, caractéristiques de la connaissance humaine et analysés par l'auteur dans « La Pensée humaine ». Après avoir étudié les analogies involontaires qui se produisent chez les primitifs et chez les enfants, l'auteur passe aux analogies entre différentes fonctions et entre différents domaines de la connaissance; mettant ainsi en relief le rôle de la conscience critique dans la découverte des analogies. En terminant, H. Höffding passe en revue certaines analogies exprimant les états poétiques ou religieux. Cette étude se rattache donc aux analyses antérieures de l'auteur sur le concept de totalité et de relation. La mort — M. H. Höffding est décédé récemment — n'a pas permis à cet acharné travailleur d'achever l'analyse de tous les concepts humains fondamentaux.

G. Delannoye, s. i.

**A. M. Pirotta, O. P.** *Summa Philosophiae aristotelico-thomisticae.* Volume I. Philosophia Rationalis. Turin, Marietti, 1931, (22 × 15cm.), 268 p. Prix : 12 lires.

Ce volume, — le précurseur de trois autres, qui exposeront la philosophie naturelle, métaphysique et morale, — se recommande par la clarté de la méthode et la solidité de la doctrine. Nous ne connaissons aucun manuel de logique aussi riche et aussi judicieux dans ses citations de saint Thomas et des scolastiques, thomistes et autres. Avec une impartialité qui lui fait honneur, l'auteur distribue louange et blâme, non d'après les habits mais d'après la norme de la seule vérité. Quoique les philosophes modernes soient pris en considération, à propos de l'induction par exemple, en général, leurs opinions ne sont pas données; c'est ainsi que (p. 94) les jugements synthétiques à priori de Kant ne sont ni exposés ni réfutés, parce que la réfutation « radicale »,

(1) On peut regretter que la bibliographie soit presque exclusivement de langue anglaise (livres anglais originaux ou traductions d'ouvrages allemands).

seule efficace, ne peut se faire en quelques lignes, et, très judicieusement, l'auteur pense qu'il vaut mieux omettre que d' « adultérer » une doctrine « ut de facto plures habent in eorum manualibus ». Quel dommage qu'ici il ne se trouve aucune référence! Nous regrettons, qu'à propos du syllogisme, l'auteur n'ait pas tenu compte de la doctrine de Lachelier et de Rabier.

Nous attendons avec impatience les autres volumes de la série; s'ils présentent les mêmes qualités que leur précurseur, le cours du R. P. Pirotta prendra rang parmi les tout meilleurs. G. DELANNOYE, S. I.

**L. Mac-Auliffe, A. Constantin etc.** *Hérédité et Races.* Juvisy, Editions du Cerf, 1931, (20 × 13 cm.), 280 p. Prix : 15 frs.

Le problème de l'hérédité et celui des races, pour être traités complètement, doivent être étudiés à des points de vue multiples : biologique, social, médical, moral, etc. Le lecteur qui désire prendre une connaissance générale du sujet trouvera ce qu'il lui faut dans ce volume, publié par le groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques. Une série de spécialistes, dont la compétence est incontestée, ont dit ce qu'il y avait d'essentiel, chacun dans son domaine propre. La simple énumération de ces études suffira à recommander l'ouvrage : Mécanisme de l'hérédité mendélienne, par M. Létard. — L'hérédité des caractères acquis, par M. Guénot. — Hérédité et pathologie, par M. le docteur Mac-Auliffe. — Hérédité et psychologie, par M. le docteur Léonet. — Hérédité et sociologie, par M. C. Petit. — Hérédité et morale, par le R. P. Albert Valensin. — Les races, par M. le docteur Mayet. — Le problème biologique et psychologique des races, par le Colonel Constantin. — Le problème social des races, par M. Philip. — L'espèce humaine, par M. l'abbé Monchanin. A. GREGOIRE, S. I.

* **R. Lesenne.** *Le Devoir.* Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1930, (23 × 14 cm.), 604 p. Prix : 70 frs.

Cet important ouvrage présente une conception de la vie morale basée sur la contradiction. Il ne s'agit pas ici d'une construction métaphysique fondée sur des concepts, mais d'une analyse du fait moral dans ce qu'il a d'essentiel.

La vie morale, dit M. L., naît de la contradiction éprouvée, et l'activité morale consiste à surmonter cette contradiction. Celle-ci a pour origine une désadaptation du sujet à son milieu, dont la conscience est le principe d'un malaise et d'une souffrance, et qui se traduit, pour celui qui agit, par un conflit entre deux tendances opposées qui le sollicitent. La contradiction, qui se rencontre à chacune des démarches de l'activité libre, par suite des conditions toujours nouvelles où celle-ci doit se déployer, exige de la volonté un effort d'invention et de création toujours renouvelé, pour surmonter l'opposition interne qui la traduit, et la résoudre en finalité : c'est cette exigence qui constitue le *Devoir*. Poussant plus loin son analyse, M. L. détermine les diverses fonctions synthétiques de la conscience morale qui dicte à chacun *son* devoir : la métaphysique, la science, la religion, l'art et la morale; à chacune de ces fonctions correspond une forme particulière de devoir, suivant le genre de conflit qu'elles doivent surmonter. Recherchant ensuite les conditions qui rendent possible la contradiction, M. L. est amené à poser comme nécessaire l'existence de plusieurs consciences : ainsi, en ramenant au conflit des consciences

la source des contradictions, il identifie le problème social avec le problème moral. De plus la possibilité de surmonter la contradiction postule nécessairement une conscience transcendante où les contradictions, provisoires autant que nécessaires, des consciences particulières, soient synthétisées en une unité parfaite : l'accès à Dieu est le terme auquel tend toute l'activité morale. Dans un dernier chapitre, M. L. esquisse les conditions de l'éducation morale, dont le but doit être de « susciter des inventeurs ».

Ce bref résumé ne peut donner qu'une idée très insuffisante de la richesse de cet ouvrage, où la hardiesse et la profondeur de la pensée synthétique s'allient à la pénétration d'une analyse aussi précise que soucieuse de satisfaire toujours aux exigences rationnelles. Quelques parties accusent cependant une certaine faiblesse, et apparaissent plutôt subtiles : ainsi la déduction de la pluralité des consciences.

Réserve faite au sujet de certaines conséquences des conceptions idéalistes de l'auteur, toute la richesse de pensée que contient l'ouvrage de M. L. nous paraît facilement assimilable par notre philosophie catholique.

Ed. Brisbois, s. i.

**W. Farrell. O. P.** *The Natural Moral Law according to St Thomas and Suarez.* Ditchling, St Dominic's Press, 1930, (22 × 14 cm.), 172 p. Prix : 10.6 sh.

L'opposition entre la conception thomiste de la loi et celle de Suarez ne fait aucun doute, et le R. P. F. le montre clairement. Il exagère même plutôt cette opposition, nous semble-t-il, en insistant d'une manière trop exclusive, dans son interprétation de la pensée de saint Thomas, sur le caractère directif de la loi, au détriment de l'obligation, dont il fait une propriété secondaire. Il devient dès lors difficile de voir ce que la loi ajoute à la moralité. Sans doute, saint Thomas n'a pas mis sur l'obligation la même insistance que les moralistes modernes; mais il n'en est pas moins sûr que pour lui le bien moral, constitué formellement par la relation de conformité qui rattache l'objet de l'acte à la fin dernière de l'homme, ne devient loi qu'en tant qu'il est informé par la nécessité qui lui vient de cette même fin. Le mérite de Suarez est d'avoir souligné le rôle de l'obligation comme constitutif de la loi; moins heureusement et probablement sous l'influence des préoccupations juridiques de son époque, il donne comme fondement à l'obligation la volonté du législateur, alors que c'est à la raison qu'il faut attribuer ce rôle avec saint Thomas, comme le montre le R. P. F. Cette thèse très intéressante aurait encore gagné en intérêt, croyons-nous, si l'auteur avait replacé la doctrine de Suarez dans son cadre historique.

Ed. Brisbois, s. i.

**O. Lottin. O. S. B.** *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs.* 2e éd. Bruges, Beyaert, 1931, (26 × 20 cm.), 132 p. Prix : 27.50 frs.

Cette très intéressante étude nous fait pour ainsi dire assister à l'élaboration de plus en plus rationnelle de la notion de Droit naturel chez les théologiens du M.-A. C'est à partir du Droit romain que commence cette longue mise au point, dont nous voyons finalement sortir les formules thomistes qui nous sont familières. Mais même chez saint Thomas, comme le fait justement remarquer

l'auteur, la dépendance reste grande vis-à-vis d'éléments traditionnels non encore pleinement intégrés dans une synthèse rationnelle; et c'est ce qui explique que l'on soit parfois déconcerté devant certaines formules du grand Docteur. Sans aucun doute, des recherches comme celles de Dom Lottin sont extrêmement précieuses, et de nature à contribuer à une intelligence plus complète des grandes notions qui sont à la base de la Morale scolastique.

Ed. Brisbois, s. i.

**V. Cathrein, S. I.** *Lust und Freude.* Philosophie und Grenzwissenschaften. Band III, Heft 6. Innsbruck, F. Rauch, 1931, (23 × 16 cm.), IV-48 p. Prix : 2 Mk.

Cette étude, la dernière, croyons-nous, qui soit sortie de la plume du regretté P. Cathrein, reprend en les développant certaines idées de son cours de Morale. Après une analyse psychologique et métaphysique de la joie et du plaisir, l'auteur en précise les conditions du point de vue moral. Il complète cet exposé par une brève discussion des solutions qu'opposent à la question étudiée les divers systèmes philosophiques anciens et modernes. On retrouvera dans cette étude les qualités de clarté et de solidité doctrinale qui caractérisent toute l'œuvre du P. Cathrein, et qui lui ont valu son succès et sa réputation.

Ed. Brisbois, s. i.

**R. Grousset.** *Les philosophies indiennes. Les systèmes.* 2 volumes. Bibliothèque française de philosophie. Paris-Bruges, Desclée-De Brouwer et Cie, 1931, (20 × 13 cm.), 344 et 416 p.

M. Grousset rend à l'indianisme un nouveau et signalé service. Son manuel réussit à faciliter les approches sans barrer l'avenue, c'est-à-dire sans imposer aux idées indiennes une physionomie d'emprunt. Il permet l'accès des sources dans une mesure fort satisfaisante, en donnant un résumé analytique des principaux textes actuellement traduits en langues européennes. L'originalité, intentionnelle sans doute de M. Grousset, a été de suivre précisément la méthode classique des vulgarisateurs indiens. Son résumé simplifie, commente, cite, et parvient au maximum d'exactitude possible en ce genre de travail. On estimera cette exactitude admirable si l'on tient compte de la subtilité et des sinuosités de la pensée indienne, particulièrement chez ces Mahayanistes et ces Vedantins, auxquels, judicieusement, M. G. fait la part du lion. Avec l'*Histoire de la Philosophie Orientale*, ces deux volumes constituent la meilleure introduction en langue française à l'étude des spéculations indiennes. Signalons un bref *Avant-propos*, tout à fait remarquable, par M. O. Lacombe.

M. Ledrus, s. i.

**E.-B. Allo, O. P.** *Plaies d'Europe et Baumes du Gange.* Juvisy, Éditions du cerf, 1931, (20 × 13 cm.), 238 p. Prix : 15 frs.

On est parfois embarrassé lorsqu'il faut répondre à qui demande un « bon ouvrage » pour se mettre au courant de la culture orientale. Celui du P. A. est à la fois suffisamment général, de lecture agréable et instructive, et, sans être de première source, fort bien informé. Le travail vient à son heure; on le recommandera utilement à ceux qu'un premier contact avec les images et les mots de la littérature indienne menace d'éblouir et de troubler; il est, à leur égard, on ne peut mieux conçu, et nous ne regrettons pas que certaines vérités soient

assénées solidement. Par endroits, toutefois, il est à craindre que le réquisitoire dépasse le but. Pour corriger l'Inde, le *sattva* de la sérénité scientifique est plus efficace que le *rajas* de l'esprit réactionnaire, si modéré soit-il.

M. Ledrus, s. i.

**O. Perler.** *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt.* Studia Friburgensia. Fribourg (Suisse), 1931, (24 × 16 cm.), x-131 p.

Excellente monographie sur un sujet pour lequel on s'est par trop contenté jusqu'à présent d'études générales et d'affirmations hâtives. De pareils travaux surtout feront progresser sérieusement la question des rapports entre saint Augustin et la philosophie néo-platonicienne! — Derrière ces 131 pages se cache une somme de travail énorme, car vraiment M. Perler manie admirablement les deux auteurs, qu'il s'agit de comparer; ce qui n'est certes pas peu dire. Aussi est-ce un vrai régal de suivre de près les résultats de cette comparaison et de voir l'auteur la pousser aussi loin que possible; puis de constater avec lui, que, quelque larges qu'aient été les emprunts faits par saint Augustin à Plotin, il reste cependant entre eux sur les questions les plus fondamentales, celles notamment qui touchent au dogme chrétien, un abîme infranchissable, dû à la fidélité de saint Augustin aux enseignements de la tradition.

J. De Munter, s. i.

* **H. Schmidt.** *Philosophisches Wörterbuch.* 8e éd. Leipzig, Kröner, 1931, (18 × 12 cm.), 524 p., 32 portraits. Prix : 3,50 Mks.

Composé du point de vue de la philosophie moniste, ce dictionnaire se présente au lecteur comme un manuel de propagande. Il en faut louer la clarté d'exposition et l'information étendue au domaine des sciences naturelles, historiques et religieuses. Nous croyons pourtant devoir mesurer l'objectivité d'un certain nombre de ses articles à deux contrastes : une demi-page consacrée à Luther, une ligne, en appendice, à saint Paul; un article à Lao-tse, personnage historique; simple mention, dans l'article *Christentum*, du « mythe du » Christ « dont l'existence historique est fort douteuse ». On regrette de trouver si peu éclairée sur des questions capitales la bonne volonté d'un philosophe qui n'a pas su faire la critique de tous ses préjugés.

A. Hayen, s. i.

## ACTION CATHOLIQUE ET SCIENCES SOCIALES

**G. C. Rutten, O. P.** *Manuel d'études et d'action sociales à l'usage du jeune clergé.* Liége, La Pensée catholique, 1930, (18 × 11 cm.), 404 p.

Le prêtre, jeté dans la mêlée contemporaine, soit qu'il se consacre au ministère de la confession, soit qu'il dirige un groupement d'hommes d'affaires, d'avocats, de jocistes, doit être pour le moins initié aux grands problèmes actuels, économiques et sociaux. Le R. P. Rutten, conscient de cette nécessité, propose aux séminaristes et au jeune clergé un ouvrage pratique où l'on trouvera des directives bien nettes. Trois parties constituent l'ensemble du manuel. Une première partie traite de la préparation à l'apostolat social.

Elle fait connaître les sources où le lecteur devra puiser les éléments et les principes de son action sociale, elle montre la place du prêtre dans l'action et trace le portrait idéal du prêtre social. La seconde partie énumère l'ensemble des œuvres essentielles de jeunesse et d'adultes dans lesquelles le prêtre aura un rôle, le plus souvent discret, à jouer. La troisième partie ouvre des perspectives plus larges. Elle s'adresse à ceux que leurs occupations et leurs fonctions invitent à une pénétration plus intime dans l'ensemble des idées et des doctrines sociales. Le manuel du R. P. Rutten mérite une large diffusion

J.-J. LAMBIN, S. I.

**Paul Dabin.** *L'apostolat laïque.* Paris, Bloud et Gay, 1931, (19 × 12 cm.), 230 p.

Voici une théologie bien construite de l'Action catholique. Le précédent volume du P. Dabin nous avait déjà renseigné sur son abondante documentation et sa parfaite maîtrise du sujet. Le volume que nous présentons confirmera la même impression. Nous y soulignerons plus spécialement la netteté et la profondeur d'analyse des différents concepts de « participation laïque, de hiérarchie, d'apostolat, d'obligation apostolique, de « direction ». Une magistrale synthèse de la doctrine, la meilleure que nous connaissions, occupe les premières pages. Vient ensuite l'exposé des fondements scripturaires et patristiques. Et l'ouvrage se termine par une « situation » de l'Action catholique dans le mystère de l'Église. Les questions délicates de direction laïque et de contrôle ecclésiastique sont très bien traitées : celle de l'obligation de participer à l'A. C. avec la question connexe de « masse ou élite » réalise dans le présent volume un sérieux progrès sur le précédent. Il y a vraiment ici un accroissement de lumière. Nous en dirons autant de l'organisation unitaire de l'A. C. L'auteur cite à ce propos très opportunément la lettre du cardinal Gaspari approuvant les statuts de l'A. C. italienne : « De même que tout catholique doit reconnaître le besoin et l'obligation... de contribuer à cette œuvre d'apostolat, de même doit-il sentir le besoin et l'*obligation* de prêter sa collaboration, suivant ses possibilités, aux organismes d'action reconnus... ».

P. GOREUX, S. I.

*La hiérarchie catholique et le problème social depuis l'Encyclique « Rerum Novarum », 1891-1931.* Paris, Éditions Spes, 1931, (22 × 17 cm.), XVI-336. p. Prix : 40 frs.

L'Union internationale d'Études sociales publie un ouvrage de la plus haute utilité. Elle a réuni en un volume les énoncés, les titres et les références des documents pontificaux et épiscopaux touchant aux problèmes nombreux que l'on peut ranger sous la rubrique « question sociale ». Pour donner à cette entreprise son maximum d'utilité l'U. I. E. S. s'est efforcé de rassembler la bibliographie de tous les pays. Les auteurs de ce document de haute valeur ont eu l'ambition de le faire paraître en mai 1931, date du quarantième anniversaire de l'Encyclique Rerum Novarum. Louable objectif, mais qui a peut-être nui à la perfection de l'œuvre. Les références ne sont pas indiquées immédiatement après le document, mais concentrées en une table finale; tous les pays ne répondent pas à l'appel; parfois même on relève autour d'un nom certaines lacunes.

J.-J. LAMBIN, S. I.

**G. Guitton.** *1891. Une date dans l'histoire des travailleurs.* Paris, Action Populaire, 1931, (19 × 12 cm.), XII-160 p. Prix : 9 frs.

Le P. Guitton était admirablement préparé à écrire ce petit volume où il a su mettre tant de choses. Sa vie de Léon Harmel cristallisait déjà autour d'un homme toutes les idées qui nous sont ici présentées. Le présent volume comprend trois grandes parties : la préparation de l'encyclique, préparation lointaine et immédiate, l'analyse du contenu, ses résultats. Rien d'essentiel n'a été omis. Quel précieux apport pratique aux études de nos cercles sociaux au lendemain des fêtes solennelles qui ont commémoré l'encyclique « Rerum novarum » et à l'apparition de l'encyclique « Quadragesimo anno » inséparable de sa grande devancière ! La première et la troisième partie sont particulièrement à consulter. Le P. Guitton déplore que tant de catholiques soient restés apathiques ou même pratiquement hostiles, mais il souligne aussi les retentissements profonds de la parole pontificale sur les individus, sur les accords internationaux, sur les législations. Il rappelle notamment que c'est un gouvernement catholique, le gouvernement belge, qui établit en Europe le premier ministère du travail (1895). P. GOREUX, S. I.

**A. Roul,** *L'Église catholique et le droit commun.* Paris, aux bureaux de la Ligue apostolique, 1931 (19 × 14 cm.), X-550 p.

Voilà un ouvrage qui ne contribue certes pas à la pacification des esprits. Son auteur aurait pu l'intituler : loi civile contre les droits divins. Cette législation issue de la Révolution, ennemie « des privilèges et des exceptions » est irrémédiablement opposée au catholicisme; en France, d'après l'auteur, ce n'est pas seulement la législation c'est la constitution républicaine qui est mauvaise. Qu'il y ait dans la constitution française des points qu'aucun catholique ne peut admettre en « thèse », personne, je crois, parmi les croyants n'y contredira. Que certaines lois « soient détestables », il serait puéril de le nier. Tous les efforts doivent tendre à les abolir dans la mesure du possible. Mais M. Roul est plus radical et on peut se demander si sa pensée ne va pas au delà de ce qu'elle exprime dans les mots. Le fait est qu'il massacre les plus vigilants parmi ceux qui loyalement ont accepté le régime républicain. M. Jacques Piou par exemple est sévèrement traité. Or, dans un document récent, M. Piou et son groupe sont nommément cités par le Cardinal secrétaire d'État comme ayant été seuls à obéir loyalement aux directives du Saint-Siège...

Pour témoigner en faveur de ses opinions, l'auteur n'appelle guère que des voix royalistes, le Comte de Chambord entre autres, « des hommes politiques de premier ordre » et, ce disant, il nous renvoie en note à une citation de Maurras. Tout cela est-il bien opportun ?

Et les remèdes ? Ici M. Roul nous renvoie au passé. Quel passé et que comporte-t-il au juste ? Certains pourront bien trouver ses explications équivoques. Il cite à un moment donné le fascisme en exemple ! Quels moyens préconise-t-il ? L'essentiel le voici : « il faut d'abord avoir un bon gouvernement; pour restaurer l'ordre religieux dans un peuple, il faut y instaurer d'abord l'ordre politique ». Cela nous ne pouvons l'admettre. Ce qu'il faut d'abord c'est une organisation religieuse et sociale solide. Qu'après cela M. Roul témoigne d'une dévotion particulière à Pie X, ce n'est pas nous qui lui en ferons

un reproche. Nous ne blâmons que ceux qui prétendraient opposer le grand et saint Pontife à son prédécesseur ou aux papes qui l'ont suivi.

P. Goreux, s. i.

**J. Bélorgey.** *Doctrine traditionnelle de l'Église sur le respect et l'obéissance dûs aux pouvoirs constitués.* Dijon, Rebourseau, 1928. (20 × 13 cm.), x-290 p Prix : 14 frs.

Plusieurs ouvrages ont déjà paru sur cette question particulièrement angoissante en France, mais qui, depuis la guerre, intéresse beaucoup d'autres nations. Le problème est ici traité avec ampleur et de très judicieuses précisions. S'appuyant sur la tradition chrétienne et sur les documents du magistère romain, l'auteur en pose les principes et s'étend beaucoup sur le « ralliement ». Parmi toutes les questions traitées signalons de très heureuses remarques sur la valeur doctrinale des encycliques et l'adhésion qu'elles requièrent. Ouvrage complet, d'une analyse rigoureusement théologique et très bien documenté.

P. Goreux, s. i.

**J. Bélorgey.** *Le socialisme. Ses doctrines, et ses méthodes de réalisation. Réfutation.* 5e éd. Dijon, Bernigaud, 1929, (21 × 13 cm.) 68 p. Prix : 0,15 frs.

Excellente petite brochure de propagande où l'auteur dénonce avec les dangers du socialisme la duplicité de ses meneurs. Abondamment documenté, c'est surtout la campagne menée auprès des populations rurales que l'auteur démasque.

P. Goreux, s. i.

**G. Viance.** *La Fédération nationale catholique.* Paris, Flammarion, 1930, (19 × 12 cm.), 283 p. Prix : 12 frs.

En 1924, la France était à la veille de connaître de nouveau les mauvais jours du combisme. Le cartel ayant à sa tête Herriot arrivait au pouvoir, annonçant un programme de persécution et d'intolérance. L'Ambassade près le Vatican était menacée de suppression; l'Alsace-Lorraine allait connaître elle aussi la beauté des lois laïques. C'est alors que le sens catholique se ranima dans les âmes et que l'histoire de France enregistra une belle page d'épopée catholique. En juillet 1925, la Fédération nationale catholique était officiellement constituée sous la présidence d'un brave, le Général de Castelnau. La F. N. C. sans être un groupement politique assignait cependant à son activité le terrain de la vie publique. M. Viance, en des pages intéresssantes, nous raconte l'histoire de cette création; il nous narre les heurts et les difficultés d'une semblable institution dans une France divisée. Il nous dit encore les résultats atteints par l'effort de plusieurs millions de Français qui surent imposer leur volonté jusque dans le Parlement et faire comprendre à ces politiciens que les catholiques entendent dorénavant posséder leur droit de cité et en jouir. Signalons quelques pages particulièrement heureuses sur la nature de l'Action catholique.

J.-J. Lambin, s. i.

## ASCÉTISME

### Doctrine et Maîtres.

**J. Heerinckx, F. O. M.** *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam.* Turin, Marietti, 1931, (20 × 14 cm.), 356 p. Prix : 15 lires.

Cet ouvrage forme un précis des notions préliminaires à l'étude de la théologie spirituelle, complet dans le nombre des questions abordées, fort au courant des publications les plus récentes. L'ordonnance des matières se présente clairement, et de même l'énoncé des doctrines et des théories. L'auteur ne craint pas de traiter dans le détail, et avec arguments à l'appui, des problèmes méthodologiques, comme la division de la théologie spirituelle, l'organisation de son enseignement, les conditions de son étude. Contribuer au progrès scientifique et à la formation du clergé : le livre a de quoi réaliser ce double objectif. L. Renard, s. i.

* **R. Bastide.** *Les Problèmes de la Vie mystique.* Collection Armand Colin, Paris, Colin, 1931, (17 × 12 cm.), 216 p.

Que M. Bastide ait apporté à l'étude des problèmes mystiques le désir de faire œuvre de savant, c'est incontestable. Qu'il ait essayé de comprendre sans préjugé la mystique catholique, rien ne nous autorise à en douter. Nous dirions cependant le contraire de ce que nous pensons en affirmant qu'il a réussi.

Après avoir déclaré p. 6 que le mot « Dieu », à moins d'exception signalée dans le texte, a, tout le long de cet ouvrage, le sens d'Être transcendant distinct du monde et de l'homme, M. Bastide, lorsqu'il aborde les grands mystiques : Saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, Angèle de Foligno, etc. oublie que tout le phénomène mystique — chez les vrais mystiques — est déterminé par l'action de Dieu dans l'âme. Action réelle qui élève l'âme, quand Dieu veut et comme il l'entend, à l'union spirituelle.

Aussi, comme le fait remarquer le P. Fr. Jansen, s. i. dans la *Revue des auteurs et des livres* (Mai 1931), M. Bastide n'a-t-il aucun critère pour discerner le vrai du faux mysticisme. La chapitre X qui a pour titre : « Le roman d'amour mystique » révèle à chaque page cette confusion déplorable. Nous faisons grâce au lecteur des exemples glanés çà et là dans la vie des « malades », comme Madeleine, et présentés pêle-mêle avec les grâces mystiques qui ont honoré la vie de nos grands saints. La conclusion de la page 177 est à elle seule assez significative pour se passer de tout commentaire. « En résumé, dit l'auteur, l'érotisme s'unit souvent au mysticisme (il s'agit des grands mystiques), mais comme généralement cet érotisme reste à mi-chemin, il apparaît à tort au mystique comme une passion chaste et spirituelle ».

La Tradition catholique admet que l'union toute spirituelle de Dieu avec l'âme puisse être l'occasion, à cause de la faiblesse de notre complexion humaine, de certains troubles corporels. Mais ce n'est là — toujours dans le cas des vrais mystiques — qu'une répercussion dans le corps d'un amour tout spirituel et chaste. Voir dans les phénomènes le signe d'un érotisme même

camouflé, c'est non seulement méconnaître l'action réelle de Dieu dans l'âme, c'est envisager les phénomènes mystiques dans une optique freudienne. Une œuvre vraiment scientifique doit se garder de tout préjugé.

Fr. TAYMANS, s. i.

**Cardinal A. Bertram.** *Charismen priesterlicher Gesinnung und Arbeit.* Fribourg e/Br. Herder, 1931, (24 × 15 cm.), x-196 p. Prix : 3.80 Mk.

A l'occasion de son jubilé de 25 ans d'épiscopat, le cardinal Bertram offre à son clergé et à tous les prêtres catholiques une corbeille d'esquisses sur ce qu'on pourrait appeler la mentalité sacerdotale. Ce sont des résumés de conférences données à des ordinands au cours de leurs récollections préparatoires aux saints ordres. L'archevêque de Breslau s'est vraiment fait scrupule de ne rien omettre de ce qui intéresse la formation complète du prêtre, l'éclairant sur ses devoirs vis-à-vis du culte, sur son rôle social, sur sa vocation d'éducateur du peuple chrétien et particulièrement de la jeunesse. Les pages qui traitent des vertus sacerdotales : affabilité, patience, autorité, modestie, prudence surnaturelle, révèlent un zèle industrieux en même temps qu'une grande délicatesse de sentiments. Plus remarquables encore sont les considérations sur la prière et son rôle dans la vie du prêtre : maintenir son action sous l'influence du Saint-Esprit, créer en soi les dispositions saintes, reproduire en son âme les attitudes intérieures de Jésus méditées dans l'Évangile.

Une longue expérience des âmes donne à l'archevêque de Breslau une connaissance très fine de la psychologie surnaturelle; il tire de cette connaissance des conseils qu'il ne craint pas de rendre trop concrets et trop humbles. Tout ceci est présenté sur le ton de la causerie familière. Si parfois l'évêque fait entendre la parole d'autorité qui met en garde les jeunes prêtres inexpérimentés contre les dangers de leur ministère, la plupart du temps le ton est tout de confiance et d'abandon inspiré par la conviction de la beauté et de la grandeur du ministère sacerdotal.

A. HANIN, s. i.

**A. Bolley.** *Gebetsstimmung und Gebet.* Düsseldorf, Pädagogischer Verlag, 1930, (25 × 17 cm.), 248 p. Prix : 12 Mk.

Il serait difficile de dire, dans les limites étroites d'un compte-rendu, tout le bien que mérite cette étude consciencieuse de la psychologie de la prière. Directeur spirituel dans un gymnase rhénan, l'auteur nous y présente les résultats d'une enquête discrète à la fois et suggestive qu'il mena surtout dans le milieu de collégiens qui lui était familier. L'on ne remarquerait même pas la confiance trop facile qu'il accorde parfois aux confidences de grands élèves, colorées peut-être de réminiscences littéraires, ou l'interprétation un peu rigide et scolastique qu'il impose à quelques témoignages, si ces rares défauts ne contrastaient pas avec l'objectivité prudente et nuancée qui caractérise très habituellement ses analyses.

Sans prétendre le moins du monde renouveler l'ascétisme — il se réclame au contraire de l'autorité de saint Ignace et de sainte Thérèse — ce livre groupe nombre d'observations fort utiles pour la direction spirituelle des jeunes gens. Il se recommande à l'attention des psychologues par la rigueur scientifique de l'exposé qu'éclairent d'heureux rapprochements avec des théories psychologiques, comme celle de Freud qu'il réfute, ou du P. Lindworsky dont il s'inspire.

A. HAYEN, s. i.

**J. D. Rambaud, O. P.** *Pour la vie intérieure.* Lyon, Vitte, 1931, (21 × 14 cm.), 288 p. Prix : 15 frs.

Ces pages substantielles, limpides, sobres, parfois émouvantes de réalisme sain, forment un traité de spiritualité presque complet. Elles s'adressent à tous ceux qui veulent être « des chrétiens en profondeur ». Large d'esprit, l'auteur aime à synthétiser tendances et nuances. De là, parfois, le risque de paraître simpliste. Son chapitre sur les *spiritualités diverses* présente la spiritualité ignatienne (en quatre lignes) comme aboutissant à cette étrange victoire : « la personnalité contrainte de baisser pavillon ». Les liturgistes, aux heures de tiédeur, devront recourir à « quelque spiritualité un peu virile, serrée ». — Ailleurs, de regrettables omissions : dans la pratique de l'examen particulier, la résolution du matin, l'idée-force, n'est pas signalée. Parmi les dévotions, il n'est pas fait mention de celle au Sacré Cœur. Simple oubli, sans doute. Ne serait-elle pas mieux à sa place, chez des laïques, que l'usage du bréviaire latin, et est-il bien sûr que pour une jeune fille, pieuse et latiniste — ou bien « qu'elle étudie le latin »! — la dévotion au bréviaire « remplacera avantageusement certaines dévotions »? J. SCHAACK S. I.

**Dom Chevallier, O. S. B.** *Le Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix, Docteur de l'Église.* Notes historiques, texte critique, version française. Paris, Desclée-De Brouwer, 1930, (20 × 12 cm.), 770 p. Prix : 40 frs.

Il existe du « *Cantique Spirituel* » de saint Jean de la Croix deux rédactions, l'une A plus courte (39 couplets, Ed. Bruxelles 1637, faite probablement sur l'autographe dont le saint fit présent à Mère Anne de Jésus), l'autre plus longue B (40 couplets), basée sur un manuscrit de Jaén, œuvre d'un copiste qui passa elle aussi quelque temps pour un autographe. Ces deux rédactions offrent des différences notables non seulement par le nombre mais encore par l'ordre des strophes, par la longueur des « *Declaraciones* », par la présence ou l'absence d' « Anotaciones ». Les éditions imprimées, depuis celle de Séville 1703, reproduisent, naturellement, les divergences de leurs prototypes. *Ces deux textes représentent-ils la pensée authentique du saint?* Question importante car elle intéresse la doctrine mystique d'un *Docteur de l'Église*. De plus, l'authenticité de la rédaction longue (B), admise, oblige à admettre que de A en B le saint a notablement, pour ne pas dire essentiellement, transformé sa doctrine. Dans son « *Edicion Critica* » des œuvres complètes (Madrid, 1912-1914), le P. Gerardo de san Juan de la Cruz avait sans broncher accepté l'hypothèse, car tenant les deux textes pour authentiques, il les avait édités simultanément. Depuis 1922 surtout, cette édition critique est devenue le point de mire des vives et sérieuses attaques de Dom Ph. Chevallier et de M. Joseph Baruzi. Dom Ch. ne consent à reconnaître l'œuvre authentique du saint que dans la recension A; il rejette comme des remaniements ou des compilations d'origine postérieure toutes les éditions s'écartant du type A. Nous ne pouvons entrer ici dans tout le détail des controverses déjà soulevées par le fameux article publié par Dom Ch. dans le « *Bulletin Hispanique* » (Octobre-Décembre, 1922). Il est donc logique que, pour base de sa nouvelle édition critique du *Cantique*, Dom Ch. ne veuille admettre que le seul texte qu'il considère comme émané du saint « celui du *Cantique* de Bruxelles (1637), le premier lu et reçu dans l'ordre des Carmes

déchaussés, au temps des dépositions canoniques ». Evidemment encore, le savant éditeur bénédictin doit s'attendre à être combattu par tous les écrivains et historiographes officiels de l'ordre. Celui-ci en effet est engagé, car Dom Ch. traite de simples *remaniements* toutes les éditions *officielles* des œuvres complètes du saint, la Castillane de Madrid 1630, aussi bien que l'Italienne de Rome 1627. On comprendra que nous ne prenions pas parti dans une controverse pour laquelle toute compétence spéciale nous fait défaut. Nous avons à juger ici la seule édition critique de Dom Ch. Disons bien vite qu'à notre avis cette édition est une œuvre scientifique dont la valeur est hors de pair. Les plus difficiles ne pourront qu'admirer l'ingéniosité, la patience minutieuse, la finesse aussi des méthodes critiques que Dom Ch. applique à *vingt-six témoins* survivants d'un original perdu. Mot par mot, il a collationné ces *vingt-six* témoins, aboutissant ainsi à un groupement très vraisemblable des manuscrits et des éditions et parvenant pour plusieurs à fixer approximativement leur date de composition. Ce n'est pas tout : sur ces témoins, il en a lu quinze « en entier sur les originaux ou leur photographie », recueillant ainsi « *plus de* 80.000 *variantes* qui laissent elles-mêmes reconnaître 15 ou 16 *groupes de différences*, vestiges de *forts remaniements* ». Je ne puis que m'incliner avec respect devant un tel courage et ce qui paraîtra à juste titre un labeur critique herculéen. J'ajoute que quiconque lira attentivement les considérations de Dom Ch. *sur l'opposition marquée des doctrines dans les deux recensions* n'admettra plus facilement que le saint ait *lui-même* dilué le vin fort de la recension A pour le convertir dans le breuvage spirituel « allongé » de la recension B.

Concluons — et que la conclusion vaille le plus long éloge — il n'existe pas à l'heure actuelle d'édition du « Cantique spirituel » qui, sous le rapport de la valeur critique, puisse soutenir le parallèle avec la précieuse édition que vient de nous donner le savant et pieux Bénédictin. En nous la donnant, Dom Ch. n'a pas moins bien mérité de la piété que de la science.

François Jansen, s. i.

**T. Severin, S. I.** *St Jean Berchmans. Ses écrits.* Museum Lessianum, Section ascétique et mystique n° 32. Louvain, Museum Lessianum, 1931, (19 × 12 cm.), XXIV-380 p. Prix : 35 frs.

Le P. Severin se demande si d'aucuns ne trouveront peut-être pas inopportune la publication d'écrits aussi intimes que les nouvelles pièces qu'il vient d'ajouter aux écrits de saint Jean Berchmans : les manuscrits polonais et romains. Qu'il se rassure, ce sont les pièces les plus intéressantes parce qu'elles nous font assister à l'élaboration même de cette sainteté si héroïque dans sa simplicité. Elles nous font pénétrer plus intimement dans l'âme si délicate et si limpide de saint Jean Berchmans. Nous devons donc savoir gré à l'auteur d'avoir mis tant de soin scrupuleux à cette édition et aux riches éclaircissements dont il l'entoure. Les dossiers déjà publiés par le P. Van der Speeten ont fait l'objet non pas seulement d'une réédition mais ont été confrontés avec les originaux et il en est résulté mainte correction heureuse. Enfin, le P. Severin ne s'est pas contenté d'introduire et d'améliorer chacun des documents, mais il a fait précéder l'édition d'une courte notice biographique destinée à situer les différents morceaux. Bref, publication très bien conçue et parfaitement réalisée.

Quelques détails : j'aurais voulu trouver dans l'introduction l'explication de la durée quelque peu insolite des études latines de saint Jean Berchmans. Elles débutent en 1608 à Diest chez V. van Stiphout, y sont poussées jusqu'en poésie (ad humanitatem — ita poeticem vocant — informabatur) en 1612. Suivent trois années d'étude à l'école communale de Malines (1612-1615) avant l'entrée en rhétorique chez les jésuites. — La dissertation latine de Diest l'emporte incontestablement et par la richesse d'érudition et par la forme sur la composition du rhétoricien de Malines. Est-ce bien une dissertation composée par saint Jean Berchmans ? n'est-ce pas un modèle où la main du maître a eu la plus grande part et qui était débité par l'élève et copié par lui. Le terme « thema » est d'ailleurs assez imprécis. — Quelques fautes d'impression se sont glissées dans les textes p. ex. dans la thèse philosophique : praeter ciclicus pour ciclicum ou ciclicos; fides facit pour fidem facit; collegius novus (p. 373). Quelques erreurs de transcription se rencontrent aussi dans l'édition des manuscrits polonais et romain. Ces quelques vétilles ne peuvent empêcher d'apprécier hautement cette œuvre intéressante entreprise avec un soin précieux.

A. DEBIL, S. I.

**J. V. Bainvel.** *Les écrits spirituels du Père Vincent Huby de la Compagnie de Jésus.* 2 volumes. Paris, Beauchesne, 1931, (17 × 11 cm.), 196 p. — 198 p.

Conduire les âmes, non par la voie de la raison, mais par celle du sentiment est une périlleuse entreprise. Si le vén. P. V. Huby évite tous les écueils du sentimentalisme stérile et vague, c'est que, d'abord, il est passé maître en ascèse. Fondateur et directeur de la maison de retraites de Vannes, disciple du P. Louis Lallemant par l'intermédiaire du P. Jean Rigoleuc, il sait les exigences du véritable amour de Dieu. Son lecteur lui aussi n'en est plus aux premiers rudiments de la vie spirituelle. De plus, les petits traités que voici ont la bonne fortune, — que l'on souhaiterait à tous les ouvrages du même genre, — d'être édités par un théologien de marque. Pas une fissure n'est laissée ouverte par où pourrait se glisser une interprétation tant soi peu quiétiste, pas une hyperbole échappée à la ferveur qui ne soit ramenée à la précision de la saine doctrine. Conquis par le charme des « Notes intimes », vous ne résisterez pas à l'ascendant de cette piété communicative : Tolle, lege... L. PEETERS, S. I.

**R. P. Maur de l'Enfant Jésus.** *L'Entrée à la divine sagesse.* Bibliothèque mystique du Carmel. Nouvelle édition, Soignies, « Chroniques du Carmel », 1931, (18 × 12 cm.), 80 p.

Mortification des sens extérieurs et intérieurs; renoncement au créé et amoureuse adhésion à Dieu; amour parfait de Dieu; passivité sous son action, soucieuse seulement de retrancher tout empressement ou initiative capables de gêner cette action; entrée de l'âme « dans *une obscurité horrible à la nature* », où elle se résigne « *à être et à souffrir éternellement tout ce qu'il plaira à Dieu de faire en elle, et par elle* »; irruption progressive de la Lumière divine dans l'âme, désormais entièrement « *désappropriée* » d'elle-même et « *prête à consommer ce divin mariage* », enfin repos de l'âme, autant que cette vie mortelle le permet, « *dans la jouissance de sa fin* » qui la laisse « *maîtresse de tous les accidents et au-dessus de toutes les tempêtes qui pourraient survenir* », voilà les huit étapes du

« mortifiant » voyage par lequel le R. P. Maur de l'Enfant-Jésus offre de vous conduire dès ici-bas à la « *divine Sagesse* ». La doctrine est solide, mortelle aux illusions de sainteté facile, subtile aussi dans l'analyse des plus secrètes attaches de l'amour-propre, l'ennemi capital, faut-il le dire ? L'*âme*, dit le petit traité de « *La fidélité à son Dieu* », *s'attache défectueusement même aux grâces de Dieu...* Combien d'âmes auront le courage de suivre jusqu'à la huitième « demeure » un directeur aussi résolument austère, nourri, dirait-on, à l'école de saint Jean de la Croix ? En tout cas, un beau risque à courir ! En le proposant aux âmes, le P. Pascal du T. S. Sacrement les honore. François JANSEN, S. I.

## NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

J. VINCENT. *Sous le froc et le voile.* Paris, Flammarion, 1931, (19 × 12 cm.), 250 p. Prix : 12 frs.

Esquisses brèves et alertes, qui se lisent avec plaisir. Ce volume, qui rend sympathiques les ordres religieux, fera bonne figure, à côté de plusieurs autres, particulièrement dans les milieux non catholiques. Excellent appoint pour la campagne qui se mène actuellement en France, et fort utile ailleurs aussi.
C. SEVRAIN, S. I.

A. BESOZZI. *Italia e Palestina.* Milan, Casa editrice « Alpes », 1930, (20 × 14 cm.), 288 p., 1 carte. Prix : 12 lires.

Ecrit de caractère politique et nationaliste, destiné à stimuler l'expansion italienne en Terre Sainte. L'auteur parcourt l'histoire de la Palestine depuis l'époque de Pompée; domination de la Rome impériale, Christianisme, Croisades, Custodie franciscaine de Terre Sainte, intervention du Saint-Siège, sont regardés comme autant d'actions « italiennes », autant de titres à une influence de l'Italie moderne. Semblables ouvrages, annexant l'Église et ses œuvres à une nation sont pénibles à lire pour un catholique, qui a conscience du caractère international et supranational de la Rome ecclésiastique. J. L.

P. DONCŒUR, S. I. *Qui a brûlé Jeanne d'Arc ?* Coll. : Les réponses catholiques. Paris, Flammarion, 1931, (16 × 13 cm.), 124 p. Prix : 5,50 frs.

De qui Jeanne fut-elle la victime ? De la « raison d'Etat » que ne contrôlent plus, chez les Anglais, la conscience ou l'intelligence, et du « défaitisme » Des esprits mous et des cœurs égoïstes, chez les Français. Amende honorable des fêtes de Rouen ! J. S.

L. LAMMERTIJN. *Cantiques pour l'heure sainte.* Bruxelles, Couvent des Rédemptoristes, 1931, (14 × 10 cm.), 96 p., Prix : 7,50 frs,

Ce livre de chant est un complément très utile au Manuel d'Heures Saintes : *Gethsémani*, publié par le même auteur. On y retrouve avec plaisir les vieux cantiques populaires si chantants et si pieux que les compositions plus récentes ont parfois trop fait oublier. A. H.

*LES GÉRANTS :* ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*